

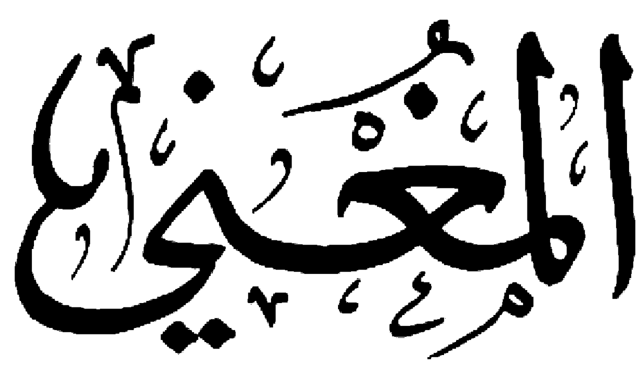
إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

النظر والمعارف



في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

النظر والمعارف

تحقيق
الدكتور إبراهيم مدكور

بإشراف
الدكتور طه حسين

فهـــرس

الجزء الثانى عشر من كتاب المغنى
فى أبواب التوحيد والعدل
(النظر والمعارف)

مقدمة

للدكتور ابراهيم مدكور

لم نعرض فيما نشر من أجزاء « المغنى » لقاضى القضاة أبى الحسن عبدالجبار شيخ المعتزلة المتأخرين ، فلم نترجم له ، ولم نبين صلته بالمعتزلة السابقين ، ولا منزلته فى يقظة الاعتزال الثانية على أيدى البويهيين بعد خروج الأشعرى (٣٣٠ هـ) ، وقد سبقتها يقظة أولى على أيدى الجبائيين أبى على (٣٠٣ هـ) وأبى هاشم (٣٢١ هـ) بعد محنة خلق القرآن . ولم نشر الى أثره فى مدرسة المعتزلة منذ القرن الخامس الهجرى ، وخاصة لدى معتزلة الزيدية فى اليمن .

ولم نعرّف بكتاب « المغنى » ، وهو موسوعة كبرى لا يبلغ حجمها مؤلف من مؤلفات علم الكلام السابقة . يشتمل على مادة غزيرة ، ويصور الجدل الكلامى فى القرن الرابع الهجرى تصويرا واضحا ، ويعين على استكمال حلقات مفقودة من آراء شيوخ المعتزلة ، ويأخذ عن بعض كتبهم التى لم تصلنا . لم نبحث بعد فى نسبته الى صاحبه ولم نحلل أسلوبه ومنهجه ، ولم نبرز ما فيه من آراء ونظريات . ولم نقف عند طريقة نشره وما صادف محققيه من صعاب .

آثرنا أن نؤجل ذلك كله الى أن نفرغ من اخراج ما وصلنا من أجزائه، واكتفينا الآن بأن نشير الى المخطوطين اللذين أخذنا عنهما ، أو أن نلخص

بعض الأجزاء تلخيصا موجزا . ونعتزم أن نتبع هذا بمقدمة تعالج المؤلف وكتابه .

ينصب الجزء الثاني عشر من المغني على «كتاب النظر والمعارف» وهو من أكبر أجزائه ، يقع في نحو ٥٣٠ صفحة ، ويشتمل على نحو ٧٠ فصلا . وتدور حول النظر ، والعلم ، والمعرفة ، ويكاد النظر يستأثر بها جميعا ؛ وما الآخران الا ثمرة له . يحاول عبد الجبار أن يشرح النظر ، ويبين طرائقه ووجه الحاجة اليه ويناقش في اسهاب الشبه التي أثيرت حوله . يقف في شرحة عادة عند عرض آراء المعتزلة ، وخاصة شيخيه الجبائيين ، وفي مناقشته عند الرد على خصومهم أو من لا يرتضيه من بينهم . وهو مؤرخ جامع يلم بالفرق المختلفة ، وعلى الأخص بالأشاعرة الذين قضى شبابه بينهم ، وجدلي ماهر يعرف كيف يفند الحجج وينقض البراهين . وان لم يخل من تكرار واستطراد وتشعب وتفريع ، بحيث يعز على القارىء أحيانا متابعته .

يطلق النظر على معان ، فيراد به الرؤية ، والاحسان والرحمة ، ونظر القلب ، وهو المقصود هنا ، لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف عن الحقيقة [1] . وقد دعا الله اليه : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض » ، « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وهو واجب عند المسلمين جميعا ، ويعول عليه المعتزلة كل التعويل ، لأن العقل قبل السمع ، وكان الناس قبل ورود الشرائع يحتكمون الى عقولهم فيحسنون ويقبحون . وما دام النظر واجبا ، فالتقليد فاسد ، ويؤدي الى

---

(١) عبد الجبار ، المغنى ، ١٢ ، النظر والمعارف ، ١٩٦٢ ، ص ٤ .

بحد الضرورة . لأن تقليد من يقول بقدم الأجساد مثلا ليس أولى من تقليد من يقول بحدوثها ، والقول بهما أو بغيرهما محال [1] . ولم يترك الأمر فى الأنبياء وهم أولى بالتصديق لمجرد التقليد ، بل أقاموا الدليل دائما على صدق دعوتهم وأيدوا بالمعجزات [2] .

ولابد للنظر من موضوع هو المنظور ، فهو كالاعتقاد يجب أن يتعلق بغيره [3] . تدعو اليه الدواعى والخواطر ، فتنبعث النفس نحوه [4] . ويختلف المعتزلة فى تفسير معنى الخاطر ، وهم فى حرية تفكيرهم البالغة كثير والخلاف فيما بينهم . فيرى أبو على الجبائى أنه ظن واعتقاد [5] ، ويذهب ابنه أبو هاشم الى أنه كلام [6] ، والواقع أنه معنى يقوم بالنفس [7] . ومن لطف الله أن جعل المكلف بحيث ترد عليه الخواطر ، فيعمل بمقتضاها [8] . وعلى هذا لا يجب النظر على الصبى ولا على البليد والغبى ، لأنهم لم يهيئوا له [9] .

والنظر فعل كسائر الأفعال يصدر عن ارادة العبد وقدرته [10] ، ويجوز فيه القلة والكثرة [11] ، ويستحق الثواب والعقاب [12] ، ويطبق عليه مبدأ

---

(1) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .
(2) المصدر السابق ، ص ١٢٤ .
(3) المصدر السابق ، ص ٩ .
(4) المصدر السابق ، ص ٣٨٦ ، ٣٩٠ .
(5) المصدر السابق ، ص ٤٠١ .
(6) المصدر السابق ، ص ٤٠٣ .
(7) المصدر السابق ، ص ٤١٠ .
(8) المصدر السابق ، ص ٤٩٥ .
(9) المصدر السابق ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ٢٢٣ — ٢٢٤ .
(10) المصدر السابق ، ص ٢٠٩ .
(11) المصدر السابق ، ص ١٠٠ .
(12) المصدر السابق ، ص ١٤٥ .

الحسن والقبح ، وان غلا بعض المعتزلة وعده حسنا دائما ، وأنكر النظر الخاطىء والفاسد [1] . وما دام النظر فعلا من أفعال العبد ، أمكن أن يتولد عنه فعل آخر هو من عمل الانسان أيضا ؛ ومن حقه أن يولّد العلم، وكل قيمته فى هذا التوليد [2] ، يولد العلم متى كان نظرا من عاقل فى دليل معلوم على الوجه المطلوب [3] ، وتكثر العلوم بكثرة النظر وتقل بقلته [4] .

ولفكرة التولد ، التى توسع فيها بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) رئيس معتزلة بغداد ، تطبيقات كثيرة ، من بينها تولد العلم عن النظر ، ولكنه ملىء بالمشاكل . ويبدو أن عبد الجبار يدرك ذلك تماما ، فيبسط فيه القول بسطا ، ويشرح كيف يتولد العلم عن النظر ، ويرد على الشبه وما أكثرها . ذلك لأن من النظر مالا يولد علما ، بل يولد جهلا أو ظنا أو شكا ، ومنه مالا يولد شيئا مطلقا [5] . ومن العلم ما يتم عن طريق الوحى والالهام [6] ، ولا سبيل لمؤمن أن ينكر ذلك . وأبو عثمان الجاحظ (٢٥٥ هـ) ، وهو معتزلى كبير ، يقول بالطبائع ، فليس للعباد من فعل سوى الارادة ، وما عداها انما يقع منهم طبعا لا اختيارا [7] . فالعلم ليس فعلا للعبد ، ولا متولدا عن فعل آخر ، وانما يتم بالطبع والضرورة . وعبثا يحاول

---

(١) المصدر السابق ، ص ١١٦ ــ ١٢٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٦٩ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١١ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٩٣ .
(٥) المصدر السابق ، ص ١٠٤ ــ ١١٥ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٩٦ .
(٧) المصدر السابق ، ص ٣٠٦ .

عبد الجبار نقض ذلك كله ، ورده الى وجهة نظر المعتزلة الصحيحة [1] . لأنه اما أن يضيق دائرة النظر ، فيصبح ولا جدوى له ، أو يقع فى متناقضات لا حصر لها ، والغلو فى فكرة يؤدى أحيانا الى هدمها . وكثيرا ما أخذ المعتزلة أنفسهم بأصول ومبادىء تضعهم فى مآزق يعز الخروج منها ، برغم براعتهم فى الجدل والمناقشة .

والعلم والمعرفة عند عبد الجبار لا يختلفان ، هما معا وليدا النظر . والعلم بالنسبة للعباد تبين وتحقق ، ويسمى فهما وتفقها وفطنة [2] ، وهو على كل حال ما تسكن اليه نفس العالم ، فليس من العلم فى شىء مالا يطمئن اليه المرء ويعتقده [3] . وهنا يجاري عبد الجبار شيخيه الجبائيين ، وهو يؤثرهما على غيرهما بوجه عام ، فيضيق دائرة العلم ، ويقصره على الاعتقاد. والسوفسطائية والسمنية والشكاك جميعا لا علم عندهم ولا عقيدة لهم ، والأولى ألا نحاججهم [4] . والعلوم والمعارف تنقسم الى قسمين : ضرورية ومكتسبة ، وطريقها جميعا الادراك سواء أكان حسيا أم ذهنيا [5] . ومن الخطأ ما يقال من « أن الحواس تقضى على العقول ، أو العقول قاضية عليها [6] » فان الحقائق لا تصير علما الا بعد أن تدرك ، وما الحواس الا أبواب للمعرفة [7] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣١٤ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٦ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٢٣ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٤١ .
(٥) المصدر السابق ، ص ٥٩ ، ٦٠ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٥٧ .
(٧) المصدر السابق ، ص ٥٨ .

أشرنا من قبل الى بعض المشاكل والشبه التى حاول عبد الجبار حلها ، ولا نستطيع أن نسترسل معه فى سردها خصوصا وهو لا يقف عند الشبه التقليدية التى سبق أن أثيرت ورد عليها ، بل يضيف اليها شبها أخرى تصورها وحاول أن يجيب عنها . فيقول مثلا لو كان النظر وحده يوجب العلم ، لم يوثق بصحته دائما ، لأن الناظر قد يجهد نفسه فيخطىء [1] ؛ والعقل ، وهو آلة للنظر ، عرضة للضعف والنقصان كباقى الآلات [2] . وقد يعدل الناظر عن الصواب لمغنم أو مغرم [3] ، وكيف نثق بالنظر ونحن نغير آراءنا من حين لآخر ؟ فنعتنق مذهبا ثم نعدل عنه [4] ، وعبد الجبار نفسه كان فى أول أمره أشعريا ، ثم أضحى معتزليا متحمسا . ومهما يكن من أمر هذه الشبه والرد عليها ، فان صاحب « المغنى » عالج موضوع النظر فى غزارة وتوسع .

***

والواقع أن هذا الموضوع استوقف الباحثين المسلمين ، فلاسفة كانوا أو متكلمين قبل عبد الجبار بنحو قرنين أو يزيد ، وتأثروا فيه بالتراث اليونانى وجدل الفرق المختلفة . وعرضوا له فى غير موضع ، ولكن واحدا منهم — فيما نعلم — لم يقف عنده قدر ما وقف ولم يحلله مثلما حلل ؛ ولم يخل تحليله من شىء من المنطق وعلم النفس . ومما يلفت النظر أن أشعريا معاصرا له ، وبغداديا مثله ، قدم لكتابه له بباب فى « العلم وأقسامه

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٢١ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٩٨ .

وطرقه » ، ونعنى به الباقلانى (٤٠٣ هـ) صاحب « التمهيد » [1] ، الذى سن سنة سلكها علماء الكلام من بعده وأخذوا يقدمون لكتبهم بمقدمة هى أشبه ما يكون بنظرية فى المعرفة أو دراسة فى الفلسفة العامة . ويكفى أن نشير الى مثلين اثنين : أولهما فخر الدين الرازى (٦٠٥ هـ) الذى وقف الركن الأول من « المحصل » [2] ، على العلم والنظر ، والايجى (٧٥٦ هـ) الذى عقد أيضا الموقف الأول من كتاب « المواقف » [3] للعلم والنظر .

ولا يقنع الايجى بأن يعرض آراء مدرسة بعينها ، بل يجمع الآراء على اختلافها ، ويناقشها مرجحا غالبا ما ارتآه الأشاعرة . ويتلخص رأيهم ، فى أن العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه ؛ وهذا ماارتضاه الباقلانى . وينقسم الى تصور وتصديق ، والعلم الحادث ضرورى ومكتسب،والأول مالاسبيل للانفكاك عنه ، والثانى ما يمكن تحصيله . والضروريات وجدانيات ، وحسيات ، وبديهيات . وقد أنكر السمنية الحسيات ، والسوفسطائية الحسيات والبديهيات معا . والنظر فيما يرى الباقلانى هو ما يطلب به علم أو غلبة ظن ، وقيل هو اكتساب المجهول بالمعلوم . ومنه صحيح وباطل ؛ وصحته بصحة مادته وصورته . والنظر الصحيح فقط هو الذى يفيد العلم . وانما يحصل العلم بالعادة عند الأشعرى ، لا بالتوليد كما ذهب المعتزلة ، ولا بالاستعداد والفيض كما يرى الحكماء . وشرطه على كل حال أن يكتمل عقل الناظر ، وأن يتوفر له موضوع ينظر فيه .

---

(١) ابو بكر الباقلانى ، كتاب التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٦ ــ ١٦ .
(٢) فخر الدين الرازى ، محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين من الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة ، ١٣٢٣ هـ ، ص ٢ ــ ٣٣ .
(٣) الايجى ، المواقف ، القسطنطينية ١٢٨٦ هـ ، ص ١١ ــ ٨١ .

لعل فى هذا ما يفسر لنا لمـاذا عنى عبد الجبار بمشكلة النظر ، ووقف عليها جزءا ، وجزءا كبيرا ، من كتاب « المغنى » . عنى بها لما لها من شأن فى المدارس العقلية الاسلامية . وبخاصة لأن للمعتزلة فيها رأيا حرص على أن يوضحه ويدافع عنه .

* * *

وقد قمت بتحقيق هذا الجـزء معولا على المخطوط الوحيد الذى بين أيدينا محاولا أن أوضح غامضه وأتدارك ما فيه من نقص .

ابراهيم مدكور

كتاب النظر والمعارف



٤ /

رب سهل وأعن

الكلام فى النظر والمعارف

هذا باب يشتمل على أجناس من الكلام : منها ، الكلام فى اثباتهما وبيان حقائقهما ، وصحتهما ؛ لنبطل بذلك قول من زعم أن العلم غير صحيح من أصحاب التجاهل ، وقول من زعم أن النظر لا يصح من أصحاب التقليد والالهام والضرورة ، ويتصل بذلك القول فى النظر وأحواله ، وما يولد وما لا يولد ، على ما نفصله . ومنها ، الكلام فى أنه يصح منه تعالى أن يكلف العبد النظر والمعارف ، ويتصل بذلك كون المكلف قادرا عليهما ، وأن وجودهما من جهته على الوجه الذي كلف ، يصح الى سائر ما يتصل بهذا الباب . ومنها ، الكلام فى وجوب النظر وحسنه ، وأنه قد ثبت وجوبه على المكلف ، والقول فى طريق وجوبه ، ويتصل بذلك الكلام فى الخاطر وغيره ، مما عنده يجب النظر ، وسائر ما يتصل به من فروع هذا الباب .

ونحن نأتى على ما لابد منه فى هذا الكتاب ، ونلخصه ونوجزه بحسب الطاقة .

الكلام فى الجنس الأول مما قدمنا ذكره

فصـــــل

فى بيان حقيقة النظر

اعلم ، أن النظر ، وان كان متى أطلق ، فقد تعبر به عن وجوه : عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى ، التماسا لرؤيته ؛ وعن الرحمة والاحسان ؛ وعن نظر القلب ؛ وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف فى ان تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالمقصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر . لأنه لا ناظر بقلبه الا مفكرا ؛ ولا مفكر الا ناظرا بقلبه ؛ وبهذا تعلم الحقائق . ألا ترى أنه لما كان لا جسم الا طويلا عريضا عميقا ، ولا ما يختص بهذه الصفة الا جسما ، علم أن المستفاد ، بقولنا ، جسم" ؛ فكذلك القول فى الفكر . والفكر هو تأمل حال الشىء ، والتمثيل بينه وبين غيره ، أو تمثيل حادثة من غيرها ؛ وهذا مما يجده العاقل من نفسه اذا فكر فى أمر الدين والدنيا . ألا ترى أن الخائف ، من سبع فى الطريق ، يفكر فى وجه التخلص ؛ وكذلك التاجر" ، يفكر فى طريقة الربح ؛ وكذلك المقوم" ، يفكر فى طريقة العادة فى بيع أمثال المقوم" ؛ والناظر" ، فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين ، يفكر فى الأدلة على اختلافها . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه فى حقيقة النظر .

فصـــــل
فى بيان جنس النظر

اعلم ، أن الناظر يجد نفسه ناظرا ، لأنه يعقل الفرق بين أن يكون ناظرا ، وبين سائر ما يختص به من الأحوال ؛ كما يعقل الفرق بين / كونه / ٥ معتقدا ومريدا . ولا شيء أظهر مما يجد الواحد منا نفسه عليه ؛ لأنه ، فى حكم المدرك ، فى قوة العلم به . فاذا صح ذلك ، وعلمنا أنه انما حصل ناظرا لمعنى ، لأنه قد حصل كذلك مع جواز أن لا يكون ناظرا ، فكما أنه يجب أن يكون مريدا لمعنى ومعتقدا لمعنى ، فكذلك يجب كونه ناظرا لعــلة .

والطريقة التى قدمناها فى اثبات العلم فى باب الصفات ، تدل عـلى اثبات النظر ؛ فلا وجه لاعادتها .

وكلام شيخنا أبى على ، رحمه الله ، يدل على أن الناظرَ يدركُ النظرَ ، كما يدرك المريدُ الارادةَ . وقد بينا أن الأمر بخلافه . لأنه لو أدرك ذلك ، لوجب أن يحل محل الألم الموجود فى بعضه . فكان يجب أن يفصل بين محله ، وبين غيره على التفصيل ، اذا لم تحصل هناك شبهة . وفى بطلان ذلك ، ودخول الشبهة فى محلهما على العقلاء ، دلالة على أن الناظر لا يدرك النظـــر .

فاذا بطل القول بكونه مدركا ، فيجب أن يكون طريق اثباته ما ذكرناه من استحقاق الناظر كونه ناظرا على الوجه الذى يقتضى اثبات الأعراض .

ولهذه الجملة ، قلنا : ان الناظر انما يكون ناظرا ، لاختصاصه بحال ، كما أنه يكون معتقدا على هذه الطريقة . ولو كان الناظر ناظرا ، لأنه فعل النظر ؛ لما جاز أن يعلم نفسه ناظرا ، مع فقد العلم بالنظر ، على جملة أو تفصيل ، وتعلقهُ به على طريقة الفعلية . / وما قدمناه فى باب الارادة من أنه لا يجوز أن يكون مريدا لأنه فعل الارادة ، يدل على أنه لا يجوز أن يكون ناظرا لأنه فعل النظر ، فلا وجه لاعادة القول فيه .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، هذا القول فى نقض المعرفة . وهو الصحيح ، دون ما قاله فى البغداديات ، من أن الناظر انما يكون ناظرا لأنه فعل النظر ؛ وهو الذى قال به شيخنا أبو على ، رحمه الله . واعتلالاً بأن الناظرَ طالبٌ للمعرفة ، ولا يجوز أن يطلب ذلك الا وهو فاعل النظر . وهذا بعيد ، لأن كونه طالبا يقتضى أن يفعل ما به يلتمس المطلوب من علم أو ظن ، ولا يدل على أنه لا يوجب للجملة حالا ، وأنه لو فعل مثل هذا النظر فيه غيره كان لا يكون ناظرا . وقد قالا جميعا : ان المريد لابد من أن يكون قاصدا أو مختارا للفعل فى الحال ، وتكون ارادته جهةً للفعل ، ولا تكون كذلك الا وهى من فعله . ولم يوجب ذلك القول بأنه انما صار مريدا لأنه فعل الارادة . ويلزم على هذا القول ، أن لا يوصف تعالى بالقدرة على جنس النظر ؛ لأنه ان فعله ، لا فى محل ، أوجب كونه ناظرا ، ويستحيل ذلك مع كونه عالما بجميع المعلومات . وان فعله فى قلب الحى ، لم يخل من أن يكون هو الناظر به ، أو ذلك الحى ، أو يوجد نظرا لا لأحد . وكونه نظرا ، من غير أن يحصل الحى به ناظرا ، يستحيل . وكون القديم ، تعالى ، ناظرا / به ، يستحيل لما قدمناه . وكون

ذلك الحي ناظرا به ، على هذا القول ولما فعله ، يستحيل . وهذا يحقق ما قدمناه . وفى بطلان اثبات جنس يستحيل دخوله تحت قدرة القديم ، تعالى ، دلالة على فساد ما أدى اليه .

فان قيل : انكم بنيتم الكلام على أن الناظر يجد نفسه ناظرا ، ولو كان كذلك لما اشتبه ذلك عليه بكونه ذكرا ومتذكرا ، ولما اشتبه النظر بحديث النفس .

قيل له : لو دلّ ما ذكرته على أن العالم لا يعلم نفسه ناظرا ، لدلّ على أنه لا يعلم المشاهدات ، لأنها قد تلتبس بغيرها . فكما أنا نحتاج اذا التبس السواد بمحله ، الى تأمل نعلم به كونه غيرا للمحل ، ولا ينقض ذلك كون العلم به ضروريا ؛ فكذلك حصول اللبس ، الذى ذكرته ، لا يمنع من وجدان الواحد منا نفسه ناظرا . واذا اشتبه الحال فيه بما ذكرته ، احتيج فى تلخيصه الى تأمل على الوجه الذى ذكرناه فى باب الرؤية . لأنا قد دللنا على أن للرائى ، بكونه رائيا ، صفةً زائدة على ما يختص به من حيث كان عالما . وتلك الدلالة تأتى على هذا الموضع . لأنه قد يحصل ذاكرا ومتذكرا ، ولا يكون مفكرا ؛ وقد يكون مفكرا ، ولا يحصل متذكرا . ألا ترى أن من يذكر ما أكله بالأمس ، يفصل بين حاله فى هذا التذكر ، وبين حاله اذا تفكر فى / اثبات الأغراض ؛ ويعلم أنه يطلب ، بالتذكر ، العلمَ بما قد كان عالما به ؛ ويطلب ، بالتفكر ، هل الأغراض ثابتة أم لا ؟ وكذلك ، فيفصل الناظر بين حاله ناظرا فى حدوث الأجسام وصفات القديم ، سبحانه ، وبين ما يقع فى نفسه من الحديث . لأن حديث النفس لا يخلو من وجهين : اما أن يشارك به الى ما يتصوره الانسان فى

نفسه من ترتيب الحروف ، ويوصف بذلك ؛ أو لأنه يفعل فى النفس الذى ينفذ فى ناحية الصدر ما يجرى مجرى تقطيع الحروف ، فيوصف بذلك .

والفصل بين ذلك ، وبين كونه ناظرا بيّن" . لأنه انما يعلم حديث النفس لمثل ما يعلم تحريكه لبعضه ، وبتسكينه لبعض آخر . ولا فرق بين من قال : ان كونه ناظرا يرجع الى حديث النفس ، وبين من قال : ان كونه مريدا يرجع الى الدواعي واختيار الفعل . فاذا بطل ذلك ، وجب لمثله بطلان هذا القول فى النظر .

فصـــــل

فى ذكر جملة من أحوال النظر ، مما يتصل بهذا الباب

اعلم ، أن النظر كالاعتقاد ، فى أنه يجب أن يتعلق بغيره ، وفى أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ؛ وان كان يخالف الاعتقاد فى أنه يتعلق بكون الشىء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس / هو عليها ؟

وأظن شيخنا أبا عبد الله ، رحمه الله ، يقول فى نظر الانسان ، فى هل الجسم قديم أو محدث : انه ليس بنظر واحد ، وانهما جزءان من النظر وان لم يفارق أحدهما الآخر اذا سلك الناظر هذه الطريقة .

والأولى ما قدمناه فى أنه يتعلق ، وان كان جزءا واحدا على هذا الحد . كما أن الشك لو كان معنى لتعلق بالمشكوك فيه ، على قريب من هـذه الطريقة . ومن حقه أن لا يتعلق الا والناظر غير ساه عن المنظور فيه . فهو فى هذا الوجه يخالف الاعتقاد ، ويوافق الارادة والكراهة ؛ وان كان لا فرق بين العلم ، وبين غالب الظن والاعتقاد ، فى أنه يصح معها أجمع أن ينظر فى الشىء .

ولابد من أن يختص بأن ينظر فى الشىء لغرض سواه ، فهو مقارب للارادات التى تصير جهة للافعال . ولذلك لا يصح أن ينظر فى الشىء ، الا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرهما ؛ الا اذا علم أن النظر يولد العلم خاصة ، فلا يصح الا أن يطلب ذلك دون غيره .

ومن حقه أن يتعلق بالشيء الذي له تعلق بما نلتمس ، بالنظر ، العلمَ به أو الظنَّ به من دليل أو امارة ؛ ويخالف ، في ذلك ، غيره من المعاني مما يتعلق بالشيء ، وان لم يكن له تعلق بشيء سواه . ومن حقه أن يتعلق بعضه ببعض ، / كتعلق العلوم بعضها ببعض ؛ لأنه لا يصح أن ينظر في حدوث الأغراض ، الا بعد النظر في اثباتها . وقد ذكر ذلك شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله .

وقد بينا من قبل أن الأولى أن لا يتعلق بعضه ببعض ، الا اذا كانت العلوم الملتمسة به مكتسبة . فأما ما يتعلق بعضه ببعض لجنسه ، فبعيد . لأنه لو علم باضطرار اثبات الأغراض ، لأمكنه أن ينظر في حدوثها ، على الحد الذي يصح معه اذا توصل في اثباتها بالنظر . ولو كان معتقدا لاثبات الأغراض ، لأمكنه هذا النظر ، وان لم يولد العلم على الحد الذي يمكنه اذا نظر في اثباتها ، وعرف ذلك . فهو مفارق في هذا الوجه ، لتعلق الاعتقاد بعضه ببعض ، وتعلق بعضها ببعض . ومطابق لتعلق العلوم المكتسبة بعضها ببعض .

ومن حق النظر أن تجوز فيه القلة والكثرة كسائر الأفعال . وانما لا يجوز أن يكون الكثير منه يولد جزءا واحدا من العلم ، لما سنبينه . فأما العبارة عنه بالطول والقصر ، فانه بعيد ، لأنه في الحقيقة انما يصح في الأجسام . وقد نتسع به في الكلام تشبيها بما له تأليف ونظام . فأما النظر فكالارادة في أنه قد يتوالى حدوثه ، وقد لا يتوالى . فكما لا نعبر بذلك عن الارادة ، فكذلك في النظر . وان توسع بعضهم بذلك ، وأراد أن الناظر قد يستمر على النظر تارة ، وقد يقطعه أخرى ، فالمعنى

صحيح . / وسنبين من بعد الكلام فى أن المولد منه لا يجوز أن يكون أجزاء كثيرة ، حتى يوصف بالطول فيما بعد .

ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولد العلم ، اذا كان نظرا من عاقل فى دليل معلوم له على الوجه الذى يدل ؛ ويكون فيه ما لا يولد العلم ، بل يقتضى غالب الظن فى أمور الدنيا ؛ وقد يكون فيه ما لا يحصل عنـده الوجهان جميعا . ولا يصح أن يكون فيه ما يولد الشبهة أو الجهل ، على ما نذكره من بعد . وكما لا يجوز أن يولد الجهل ، فكذلك لا يجوز أن يولد غير الاعتقاد من أفعال القلوب ، نحو : نظر سواه ، وارادة ، وغيرهما . لأنه قد ينظر فى الشىء ثم لا ينظر ثانيا مع ارتفاع الموانع ؛ ولأنه يبعد أن يولد النظر مثله ، لما فيه من توليد ما لا نهاية له . ولا يجوز أن يولد ما خالفه ؛ لأنه قد يخلو من نظر فيما بعد ، ولو كان مولدا له . ولكان كما لا يجوز أن ينظر فى الدليل الا ويعتقد المدلول بعده ، لا يجوز الا أن ينظر فى أمر سواه بعده . وبطلان ذلك بيّن .

ومن حق النظر أن لا يصح الا مع الشك فى المدلول ، عند شيخينا ، رحمهما الله ؛ فأما ما اذا كان عالما بالمدلول ، فالنظر لا يصح منه . وذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن النظر انما لا يصح مع العلم بالمدلول ؛ فأما أن تجب مجامعة الشك له فى المدلول فلا ؛ بل قد يصح مع اعتقاد المدلول ، ومع الظن به . ويجب أن لا يصح أن يجامعه ما يقتضى العـلم بالمدلول ، / على قول الكل ، نحو أن ينظر ويعلم أنه يولد العلم بشىء مخصوص ، على وجه مخصوص . فأما مجامعة العلم ، فانه يولد أصلا له ، وأنه يولد العلم بالشىء ، وان لم يعلم على أى وجه يولد ، فغير ممتنع .

والذى حصلناه فى هذا الباب ، أن النظر لا يصح الا مع تجويز كون المدلول على الصفة ، وأنه ليس عليها ، فيجب أن يقارنه هذا التجويز . وقد يحصل ذلك مع الشك ، وقد يحصل مع الظن ، وقد يحصل مع الاعتقاد على جهة التبخيت . ولا يصح ذلك مع العلم ، ولا مع الجهل الواقع بالشبهة ، لأن العالم والجاهل بهذا العلم والجهل يتساويان فى أنهما لا يجوّزان خلاف ما اعتقداه . فان كان أحدهما ساكن النفس ، والآخر بخلافه ، ومتى سلك هذه الطريقة أمكن أن يبين العلة التى لها لا يصح كونه ناظرا مع العلم بالمدلول ، لأنه يجعل لكونه ناظرا تعلقا بحال له آخر ، وهو كونه معتقدا فى المدلول أنه من باب ما يصح فيه أن يكون على صفة ، وأنه ليس عليها ، الا من باب ما يقطع بكونه على احدى الصفتين . ومتى لم يقل بذلك ، وجب التوقف فى علته على ما قاله شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله . لأنه قال : لا يعرف العلة المانعة من كونه ناظرا ، مع العلم بالمدلول ، كما لا يعرف ما له يحتاج الاعتقاد الى مثل بنية القلب والحياة الى البنية المخصوصة . والتوقف فى ذلك يؤدى الى القدح فى الفرق بين ما يتضاد من الأمور ، وبين ما لا يتضاد . ولولا ذلك كان التوقف ، فيه غير ضائر ، كالتوقف فى سائر ما / مثله به .

ومتى سلكنا ما قدمناه من الطريقة ، زالت هذه الشبهة . ونحن نبين من بعد القول فى صحة النظر ، وكونه مولدا للعلم ، غير مولد لسواه ، ان شاء الله .

فصـــل

فى بيان [1] حقيقة العلم والمعرفة

اعلم أن العلم هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم الى ما تناوله ، وبذلك ينفصل من غيره ، وان كان ذلك المعنى لا يختص بهــذا الحكم الا اذا كان اعتقادا ، معتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص . لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عيها ولا يكون علما ، وجاز أن يشاركه فيها غيره ، وكان فيها ما لا يرجع الى نفس العلم وانما يرجع الى وجوه تعلم به ، لم يجب أن تدخل فى حد العلم ، لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين به المحدود من غيره . ولذلك لا يجوز أن يحد اللون بأنه عرض وتصير للمتحيز به هيئة تشاهد بالعين عليها . ولا يجوز أن يحد كون العالم عالما ، بأنه الحى الذى يختص بالحال التى معها قد يصح الفعل المحكم منه ؛ لأن كونه حيا ، وان كان لابد منه ، فلا يجب ادخاله فى جملة الحد . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يمتنع أن تدخل فى الحد كل مقدمة قد يشارك المحدود فيها غيره . وبطلان ذلك ظاهر .

فاذا صح ذلك ، فيجب أن يحد العلم بما قدمناه . وهذا هو الذى اختاره شيخنا / أبو عبد الله ، رحمه الله .

ولا يبعــد ، فيما ذكر شيخانا أبو على وأبو هاشم ، رحمهما الله ، من أن العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به . اذا دفع على وجه ، وان اختلفا

---

(١) بيان : عبر عنها المؤلف فى الفهرس بكلمة « اثبات » .

فى العبارة عن ذلك ، أن يكون هذا مقصدهما . لأنهما قد بينا ، فى غير موضع ، أن الحد يجب أن يتناول ما به يبين المحدود من غيره . لكنهما لما علما أن المقصد بالحد الكشف عن الغرض ، لم يمتنع عندهما فى كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكر مقدمات له . كما أنه لا يمتنع فى كثير منها أن يضم اليه غيره مما لو حذف لاستغنى عنه أو لا تراهم يقولون ، فى حد الحى : انه الذى يصح كونه عالما قادرا . ولو اقتصروا على أحدهما ، لصح . لكن ذكرهما جميعا ، لما كان أكشف فى بابه ، كان ذلك أولى . ولذلك قالا : ان حد العالم أن يصح الفعل المحكم منه ، اذا كان قادرا عليه مع السلامة . وقد علمنا أن كونه قادرا ، وما شاكله ، لا يحتاج اليه فيما به يبين العالم من غيره . لكن الذى جعلوه حدا فى العالم ، لما كان لا يمكن الا فى القادر ، ذكروه .

وعلى هذا الوجه قلنا ، فى القبيح : انه ما اذا وقع من فاعله ، مع تمكنه من التحرز منه ، يستحق الذم . فذكرنا ، فى جملة حده ، استحقاق الذم الراجع الى فاعل القبيح . لكن لما كان انما يستحقه لأمر يرجع الى نفس القبيح ، لم يمتنع ذكره على جهة الكشف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان كثيرا مما نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة / لغوية ملخصة لذلك المعنى ، فنحتاج الى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع اليه . وجعل من هذه الجملة حد القادر وغيره من صفات الحى . وألحق به حد الالجاء . ومنها ما يمكن أن تلخص العبارة عنه ، ومثله بالمتحرك ، والأسود ، وغيرهما . وهذا مما لابد منه فى الحدود ، لأن المقصد بها الابانة عن الأغراض . فكما أن المفسر لغيره ، قد

يجوز أن يتصرف فى تفسيره بحسب ما يعلمه صلاحا من زيادة ونقصان واطالة أو ايجاز ؛ فكذلك لا يمتنع فى الحدود مثله .

فلذلك نرى شيوخنا ، رحمهم الله ، فى الحدود التى يذكرونها فى هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها . وانما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضى فيه الجهل بالمحدود وحصره ، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه ، وأن يخرج عنه ما هو منه . فأما لم يلزم عليه ذلك ، وانما ذكر القاصد الى ذكر الحد ما يظن أنه ينكشف به ، فالعيب له غير لازم . فلذلك صح أن يحد شيوخنا العلمَ بما ذكروه ، من قولهم : انه اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع سكون النفس الذى يختص به العلم ؛ وعلموا أن هذه العبارة لا تنكشف لكل أحد ، لم يروا الاقتصار عليها جائزا ؛ فقرنوا بها ما ذكرناه ، من أن العلم متى حُدّ بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به على وجه يقتضى سكون النفس فقد جعل معلولا بعلتين ، لا يلزم على ذلك . لأن الذى يجب أن يبطل فيه ، أن يعلل الشيء بعلة ما تتعلق بالمعانى ؛ فأما ما يتعلق بالعبارات ، فغير / ممتنع ولم يقولوا : انه انما صار علما ، ومخالفا لغيره من الاعتقادات ، لهذين الوجهين ؛ حتى يلزم ما ذكرناه .

وكل ذلك يبين أن مقصدهم ، رحمهم الله ، صحيح . وان كان الأولى ما ذكرناه بدءا . ومتى خفى الغرض بما ذكرناه أولا ، وجب أن يكشف بذكر الأحكام ، ووصف هذا الاعتقاد الذى هو علم ، ومفارقته لما ليس بعلم ؛ فتكون الزيادة والنقصان داخلين فى تفسير ما جعلناه حدا ، لا فى نفس الحد ، من حيث كان المقصد بالتحديد حصر المحدود وابانته من غيره ، على وجه لا يلتبس به ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه ، فلذلك

يتكلف الانسان فى الحد لأخص[١] العبارات ، وأجمعها للمعنى المقصود ، وأبينها فى ابانة الغرض . والكلام فى جميع ذلك يتعلق بالعبارة ، وان صح فى كثير من المواضع أن يتصل بالمعنى . وهذا المعنى الذى يقتضى سكون النفس يسمى معرفة ، كما يسمى علما ؛ ولا فصل بين فائدة هذين ، فلذلك يسمى كل عالم عارفا ، ولا معتبر بالمجاز فى هذا الباب . فليس لأحد أن يقول ، اذا استعمل أحدهما على جهة التوسع فى غير ما استعمل الآخر فيه : فيجب أن لا يصح ما ذكرتموه وقد يسمى دراية ؛ ولذلك يسمى العالم داريا . والشاعر قد قال : اللهم لا أدرى ، وأنت الدارى .

ولا معتبر ، فى هذا الباب ، بقلة الاستعمال ، اذا لم يقتض ذلك العدول بالاسم عن بابه . ويسمى العلم تبينا وتحققا واستبصارا ، اذا كان مستدركا بعد شك . ولذلك لا يوصف تعالى بأنه متبين ، / ولا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه ، وكون السماء فوقه ، لما كان معنى بن الارتياب لا يصح فيه . ويوصف بأنه فهم وفقه وفطنة ، اذا كان علما بمعنى الكلام أو ما شاكله . وعلى هذا الحد ، يقال ، فى الانسان : شعر بكذا ، اذا فطن به .

فأما الحس ، فانما نعبر به عن أول العلم بالمدركات ، عند شيخنا أبى على ، رحمه الله . ولذلك يقال : حسست بالحمى ؛ ولا يقال : حسست بأن الله واحد . وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يختار فى ذلك أن يعبر به عن ادراك الشىء بآلة ؛ ولذلك لا يوصف تعالى بأنه يتحس ، وان كان يوصفه بأن يدرك .

فأما وصف العلم بأنه عقل ، فقد بينا أن الغرض به التشبيه لعقل الناقه

---

(١) لأخص : فى النص « لخص » .

من وجهين . وأصل استعماله فيه مجاز ، فلذلك لم يستعمل فى جميع العلوم ؛ وكذلك وصف العلم بأنه احاطة وادراك . لأن الانسان وان كان يقول : أدركت معنى كلامك ، بمعنى علمته وأحطت علما بما ذكرته ؛ فذلك توسع ، لأن حقيقة الادراك ترجع الى ما يختص به الحى مما يجوز على الساهى والعالم ، والاحاطة تختص الأجسام التى يصح فيها أن تحتوى على غيرها .

فأما وصف العلم بأنه وجود ، فقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : انه حقيقة فيما جرى عليه ؛ لأنهم يصفون العارف لموضع ضالته أنه وجدها . وقال : لهذا يجوز أن يوصف تعالى ، فيما لم يزل ، بأنه واحد ؛ وأنه يحد الأشياء ، / من حيث كان عالما بها ، وان كان قد يستعمل فى غير هذا الوجه أيضا .

وقد اختلف الناس فى حد العلم اختلافا متباينا . فقال بعضهم : ان العلم بالمعلوم هو الاحاطة به ، ومنع أن يوصف تعالى بأنه يعلم ، من حيث لم يجز أن يحاط به . وهذا باطل ، لأن حقيقة الاحاطة انما تصح فى الأجسام الحاوية لما يحصل وسطا لها ، والعلم وان كان يتعلق بالمعلوم ، فانه لا يختص به هذا الاختصاص ، ولهذا يصح أن يعلم به المعدوم والموجود . ولا فرق بين من قال ، فى العلم : انه احاطة للمعلوم ، وبين من قال مثله فى الارادة وسائر ما يتعلق بغيره من المعانى .

وقال بعضهم ، فى العلم : انه اعتقاد الشىء على ما هو به ؛ وهذا بعيد . لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشىء على ما هو به ، ولا يكونان عالمين . ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك .

وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، اذا كان قاطعا على ما علمه ، لا يعتريه الشك والتجويز .

وقد بينا من قبل ، أن العلم لا يجوز أن يحد بالأمر الذى شاركه فيه ما ليس بعلم ؛ وانما يجب أن يحد بما يبين به من غيره .

وقد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة . لأن العاقل يحكم ما عرفه ، كاحكام من يعقد الحبل والخيط بالعقد المحكم . وهذا ، وان لم يبعد أن يكون الأصل فيه ما قاله ، فذلك غير دال على أنه ليس بحقيقة فى الاعتقادات . لأنه لا يمتنع فى لأسماء أن توجد من غيرها ، / وتصير مع ذلك حقيقة فى الثانى ؛ الا أن تثبت ، بالدلالة ، أن أهل اللغة استعملوها فى الثانى على جهة التشبيه بالأول ؛ فيجب الحكم فيه ، بأنه مجـاز .

فأما من حد العلم ، بأنه ادراك المعلوم ، فقد بينا من قبل أن ذلك اتساع ، من حيث قد يدرك مالا يعلم ، ويعلم ما لا يدرك . ويضاف الادراك الى ما لا يضاف العلم اليه ، والعلم الى ما لا يضاف الادراك اليه .

فأما من جعل حده أنه ادراك النفس الحق ، فقد أبعد ، لما قدمناه ، من أن الادراك ليس من العلم بسبيل ؛ ولأن العلم قد يعلم به غير الحق ، كما يعلم به الحق . فلا فرق بين من حده بما قاله ، وبين من قال ادراك النفس الباطل . وقد علمنا أن كون الشىء حقا وباطلا ، وان تناوله العام ، فان الادراك لا يتناوله .

فأما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد صحيح ، بحجة وقع أم بغير حجة ؛ فالأمر فى العلم ، وان كان كما قال ، لابد من كونه صحيحا . فانه لا يكشف

عما به يتبين العلم من غيره ، وما قدمناه يكشف عن ذلك ؛ وان كان قد يجوز بقوله : وقع بحجة ؛ لأن العلم يقع عن النظر فى الحجة ، لا عن الحجة . وقد يكون فيه ما يقع عند ذكر الدليل ، وان لم يكن حجة .

فأما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد وقع بحجة ، فبعيد . لأن العلم الضرورى يقع بلا حجة ، ويكون مع ذلك علما ؛ / ولأن ما قدمناه يسقط ذلك .

فأما من حده ، بأنه يتبين الشىء على ما هو به ، فهو بمنزلة من حد العلم بأنه معرفة الشىء على ما هو به . لأن التبين ان لم يكن أدخل فى اللبس من لفظة العلم ، لم يكن أكشف منه وانما يجب أن يحد الشىء بذكر الأحكام الواضحة للمخاطب . وانما شاع لنا أن نحده بما قدمناه ، لأن كل أحد يعرف الحالة التى أشرنا اليها بسكون النفس الى المعلوم ؛ ولأن التبين ، على ما قدمناه ، يستعمل فى العلم المستدرك بعد ارتياب ؛ فلا يستعمل هذا الحد على جميع العلوم .

وأما من حده ، بأنه تثبيت الشىء على ما هو به ، أو تثبيت الحقيقة واعتقادها على ما هى عليه ، أو اثبات الشىء على ما هو به ، فكله يبعد . لأن الاثبات ، فى حقيقة اللغة ، ما يصير به الشىء ثابتا . ولذلك يقول القائل : أثبت السهم فى القرطاس ؛ اذا أوجده فيه ، واستعمل ذلك فى الخبر المفيد لثبات الشىء ووجوده .

وقد علمنا ، أن العلم ليس هذا وصفه ، فيجب أن لا يصح وصفه بأنه اثبات أصلا . وان وصف بذلك على جهة التوسع ، نحو قولهم : قد ثبت ما قلته فى نفسى ، فذلك بسببه تأصل الاثبات ، فلا يجوز أن يجعل حدا له

وحقيقة . ولا يصح أن يجعل العلم اثباتا للمعلوم ، لأنه قد يعلم به المعدوم والموجود . ألا ترى أن الخبر انما يوصف بأنه اثبات اذا تناول الموجود . فأما ما يفيد عدم الشيء ، فانه يوصف / بأنه نفى ؟

وبعد ، فان التثبيت والاثبات ، أدخل فى اللبس من العلم والمعرفة ، وأكثر احتمالا ؛ فكيف يحد العلم به ؟

فان قال : فكيف شاع لكم أن تحدوا العلم بأنه المعنى الذى يقتضى سكون نفسه الى المعتقد ، وقد علمتم أن العلم ليس سكون ، ولا الحكم الموجب عنه من جنس السكون ؟ ولئن جاز لكم أن تحدوه بذلك ، مع كونه اتساعا ، ليجوزن لنا أن نحدّ به بأنه اثبات ، وان كان متسعا به . لأنه كما يقال : سكنت نفسي فى صحة ما ذكرته ؛ فقد يقال : ثبت فى نفسى ما أوردته .

قيل له : انا لا نمنع من أن نذكر ، فى جملة الحد ، ما يكون مجازا ، اذا انكشف به المراد ؛ وقد بينا ذلك من قبل . وقد ثبت أن العالم يجد الفرق بين ما يعلمه ، وبين ما يعتقده ويظنه ، فى أنه لا يجوّز خلاف ما علمه ونفسه اليه ، ولا يتشكك ان شكّك . فعبرنا عن هذا الحكم بسكون النفس ، لما لم يجد الانسان اضطراب النفس وانزعاجها فى هذا الأمر الذى اعتقده ، كما يجده فيما يظنه ويعتقده . فلما انكشف الغرض بهذه اللفظة ، صح أن نذكرها فى الحد . وليس كذلك ما ذكروه فى الاثبات ، لأنه لا ينكشف به ما أشرنا اليه من الحالة التى يجدها العالم . ولذلك قلنا ، فى حد العلم : انه ما يقتضى سكون نفس العالم ؛ وجعلنا سكون النفس راجعا الى العالم ، لا الى العلم ؛ لتبين به اختصاص العلم بأنه يوجب للعالم هذا الحكم . فاذا جاز أن يقال : سكن الناس / عند زوال الفتن ، وغيره ؛ وسكون الحر

والبرد ، وسكن غضب فلان ، الى ما شاكله ، وان لم يكن هناك سكون فى الحقيقة ، فما الذى يمتنع ، على جهة الكشف والاصطلاح ، أن يذكر فى حد العلم ما قدمنا ذكره ؟

فان قيل : هلا جعلتم ، حد العلم أنه المعنى الذى يصح من العالم به ايقاع الفعل منتظما متسقا ، فتكونوا حادّين له بالحكم الموجب عنه فى الحقيقة ، ويقتضى ذلك التخلص من استعمال المجاز فى هذا الباب ؟

قيل له : انه متى أمكن أن يحد الشىء بالحكم الراجع اليه ، اللازم له لم يجز أن يحد الحكم الراجع الى غيره ، وان كان متصلا به . وقد علمنا ، أن ما ذكرناه من سكون نفس العالم ، يرجع الى العلم ، وصحة وقوع الفعل متسقا ، يرجع الى العالم ، وقد يحصل ذلك ، وقد لا يحصل ، لأن العالم قد يعلم ما لا يصح أن يقع منه أصلا ، فضلا عن وقوعه من جهته متسقا ، فلذلك حددنا العلم بما قدمناه . ولأن هذه الحالة التى يختص بها العالم ، ويفارق بها الظان والمبخت ، يعرفها كل أحد من نفسه . وليس كذلك حال تأتى الفعل المتسق من العالم بالعلم ، لأن ذلك يحتاج فيه الى دلالة ، فلذلك كان الحد الذى اخترناه أولى .

فأما من حد العلم ، بأنه الفعل المدرك للشىء على ما هو عليه ، فقد بينا ما يدل على فساده . لأن الادراك ليس من العلم بسبيل ، والعقل يستعمل فى بعض الأشياء دون بعض . وقد يحصل العلم فى قلب غير العاقل ، / ولا يوصف بالعقل . والعقل ، محال [١] أن يدرك الأشياء لأنه

---

(١) محال : فى الأصل « فمحال » .

عرض ، والمدرك منا من حقه أن يكون جسما حيا . ولا يصح أن يُدرَك به أيضا ، كما يدرك بالحواس .

وحد بعضهم العلم ، بأنه حركة فى القلب عند وجود الشىء كما وجد وعرف . وذلك يبطل بأن الحركة هى التى تصيّر به الجسم فى محاذاة ، بعد أن كان فى غيرها ، والعلم يختص الحى دون المحل ، والحركة يضادها الانتقال الى الأماكن ، وليس كذلك المعرفة .

ولا يمكن أيضا أن يقال : ان القلب يتحرك بالمعرفة ، وان أوجب حالا للجملة . ولا فرق بين من قال ، فى المعرفة : انها حركة ، وان لم يكن بينها وبين الحركة تشبيه ، وبين من قال ، فى الحياة : انها حركة .

ولا يمكن أن يقال ، فى الحركة ، ما ذكرناه فى سكون النفس ، لأنا أشرنا به الى ما يقتضيه العلم من الحكم للعالم . ولا يصح مثله فى الحركة ، لا على جهة الحقيقة ولا على جهة التوسع .

فأما من حده ، بأنه سكون القلب الى الشىء الذى يوجد ، فغير صحيح . لأن السكون ، اذا علق بالقلب ، لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس . فلذلك فارق ما حددناه به . ومتى علق سكون النفس بالنفس ، فالمراد به الجملة ، لأنه يعبر عنها بالنفس . ألا ترى أن الانسان يقول : قد سكنت نفسى الى ما قلته ، ونفسى فى هذا الأمر راغبة أو زاهدة . فلذلك صلح تعليق السكون بالنفس فى تحديد العلم ، ولم يصح أن / يعلق بالقلب .

فصــــل

فى إثبات العلم ، وبيان طريقه

قد بينا ، فى باب الصفات ، أن الذى يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقدا للشىء ، ساكن النفس الى ما اعتقده ، كالمدركات وغيرها. ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبختا ظانا مقلدا . فاذا صح ذلك ، وعلمنا أنه انما اختص بذلك لمعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذى يفيده بقولنا : علم ومعرفة .

وقد بينا أن الفعل المحكم يدل على اختصاص من صح منه بصفة يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه ، وأنه اختص بذلك على وجه يقتضى أنه مستحق لهذه الصفة لعلة ، على ما نقوله فى طريقة اثبات الأعراض .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله ، فى العلم : انه مدرك ، لولا ذلك لما وجد الانسان نفسه عالما .لأن هذا الوجود يرجع الى ادراك العلم .

وليس الأمر كما قاله ، لأن العلم لو أدرك ، لأدرك محله . فكان يجب أن يفصل بين محله ، وغير محله ، كالألم . ولوجب فى المختلف منه أن يتضاد . ولوجب أن يستغنى الواحد منا ، فى اثبات العلم ، عن النظر ولا فرق بين من قال بذلك ،مع تمكننا من النظر فى اثبات العلم ، وحاجتنا اليه ، وبين من قال بمثله فى اثبات سائر الأعراض . فيجب أن يرجع ، فى اثبات العلم ، الى ما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول : / لو لم يكن العلم مدركا ، لم يصح أن يعلم

نفسه عالما باضطرار ، كما لا يعلم نفسه قادرا حيا باضطرار . وذلك لأن فاعل العلم الضرورى ، قد يجوز أن يفعل بعضه دون بعض ، اذا لم يكن هناك طريق يقتضى فعل الكل ، كالادراك . ولذلك يصح أن يعلم نفسه عالمة بالمعلومات ، ولا يجب أن يعلمها عالمة بأنها عالمة . وربما انتهى الى حد لا يكاد يصح ذلك فيه ، لغموض الأمر فيه ، على ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى ارادة الارادة .

وبعد ، فان الاعتراض على ما يعلمه الانسان باضطرار لا يصح ، وقد وجد العالم نفسه باضطرار . وكما نعلم ذلك ، فانا نعلم أنا لا نعلم العلم مع السلامة ؛ ولو أدركناه ، لوجب أن نعلمه . وذلك يصحح ما نقوله ويبطل كل اعتراض فى هذا الباب .

فصـــــل

فى أن العلم من جنس الاعتقاد

قد حكى أبو القاسم ، رحمـه الله ، فى كتاب المقالات عن فريق من الناس : أنه غير الاعتقاد . وحكى شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى مسائل الخلاف ، على شيخنا أبى الهذيل ، رحمه الله ، أنه كان يقول فى العلم : انه اعتقاد . فهو قولنا . فان قال : انه جنس سواه . فهو مخالف لنا . وتكلم عليه فى ذلك ، ولم يقطع من قوله على أحد الأمرين . وحكى عنه أنه قال ، فى المعرفة : انها الاستدلال ، لأن العارف لابد من كونه مستدلا . وأفسد / ذلك ، بأنه قد يتعذر عليه الاستدلال ، وان عرف وعلم ؛ وقد يستدل على الشىء ، وهو غير عارف به . وذكر ، أن الاستدلال هو الفكر والنظر ؛ فاذا لم يكونا من العلم بسبيل ، فكذلك الاستدلال . والاستدلال والفكر لا يصح الا وقد تقدم علمه بالدليل ، وهو غير عالم بالمدلول ؛ وان كان علما ، لم يصح ، لتقدمه على الاستدلال ؛ وان كان علما بالمدلول ، لم يصح ، لاستحالة كونه عالما فى تلك الحال .

والذى يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، فى العلم : انه من جنس الاعتقاد ، فمتى تعلق بالشىء على ما هو به ، ووقع على وجه يقتضى سكون النفس ، كان علما . ومتى تعلق بالشىء على ما ليس به ، كان جهلا . ومتى تعلق به على ما يقويه ، ولم يقتض سكون النفس ، لم يكن علما ولا جهلا .

وفصلوا بينه وبين الخبر الذي لايصح ان يكون الا صدقا أو كذبا ، لأنه لا يعتبر فيه الا حال تعلقه بالمخبر .

وقد بينا أن ، فى العلم ، أمرا زائدا يرجع الى حال العالم ، سوى تعلقه بالمعتقد فقط .

فان قيل ، ولم قلتم : ان العلم هو الاعتقاد ، وهلا قلتم : انه معنى سواه ؟

قيل له : لو كان معنى سواه ، لوجب كونه مخالفا له ، لأنه ان كان من جنسه فيجب أن يكون اعتقادا ، على ما نقوله ، ولا يصح كونه ضدا له . لأن العالم يجد نفسه معتقدة لما علم ، على حد ما يجد نفسه معتقدا لما يقلد فيه ؛ وانما تحصل له صفة زائدة تقتضى سكون النفس . فاذا بطل القول بأنه يضاد / الاعتقاد ، لم يبق الا أنه مخالف له ، ولو كان كذلك لم يجب أن ينتفيا بضد واحد . وقد علمنا ، أنه مستحيل أن يحدث ما يخرجه من كونه عالما بالشىء على وجه ، الا ويخرج من كونه معتقدا له على ذلك الوجه . ولا يجوز حدوث ما يخرجه من كونه معتقدا الا ويخرجه من كونه عالما . ولا يمكن أن يقال : ان الجهل ينفى أحدهما ، ويبقى الآخر لانتفائه ؛ لأنهما لا يحتاجان جميعا الى أمر نفاه الجهل ، كحاجة الأعراض الى المحل ؛ ولا أحدهما يحتاج الى الآخر ، حتى ينتفى عند وجود ما يضاده ؛ لأن ذلك يقتضى تجويز انتفاء العلم بالجهل ، مع ثبات الاعتقاد ؛ أو انتفاء الاعتقاد ، مع ثبات العلم . ولا يصح أن يقال : متى حدث الجهل المضاد لأحدهما ، حدث معه ضد الآخر ، على وجه الوجود . لأنه لا وجه يوجب اقتران أحدهما بالآخر ، فى الحدوث ، فيجب ان يجوز وجود أحدهما دون الآخر ،

فينتفى الاعتقاد دون العلم ، أو العلم دونه ، وهذا محال فيثبت بذلك ، أن العلم يرجع الى الاعتقاد ، على ما بيناه .

وبعد ، فلو كانا معنيين مختلفين ، لم يخل القول فيهما من وجهين : اما أن لا يصح أن ينفك أحدهما من الآخر ، وهذا يوجب حاجته الى ما يحتاج اليه ، وحاجته الى نفسه . أو يصح أن ينفك أحدهما من الآخر . فان كان الآخر لا يصح أن ينفك منه ، فكان يجب أن لا يمتنع ، على بعض الوجوه ، أن يصير الاعتقاد واقعا على الوجه / الذى عنده تسكن نفسه ولا يكون عالما ، أو يحصل عالما ولا يكون معتقدا . وفساد ذلك يبين أن العلم هو الاعتقاد الواقع على بعض الوجوه .

ولذلك قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : انه يلتبس بالجهل ، وبما خالفه من الاعتقادات ، ولو كان مخالفا له فى الجنس ، لم يجب ذلك ، مع زوال الشبه . ولذلك قالا رحمهما الله ان العلم من جنس الجهل . ولم يعنيا بذلك أن يماثله ، وانما أرادا أن الاعتقاد لما اعتبر فى كونه علما وجهلا لمتعلق ، وجاز اذا علم أن زيدا فى الدار فى وقت يتصور أنه ليس فيه ، فيعتقد على هذا الوجه ، ثبت أن اعتقاد كونه فى الدار هو معنى معقول ، كان زيد فى الدار أو لم يكن فيه ، وان استحال أن يحصل قط العلم فى حال يجوز أن يجانسه ما هو جهل ، كما يجوز أن يوجد فى حال وجود الصدق ما يجانسه من الكذب .

فان قال : ان كان العلم لا يكون اعتقادا ، فيجب أن لا يكون العالم بالشىء الا معتقدا له ، وهذا يوجب كون القديم ، تعالى ، معتقدا .

قيل له : قد أجابا رحمهما الله ، عن ذلك : بأن العلم انما وصف بأنه

اعتقاد ، من حيث شبّبته بعقد الحبل وحكامه ؛ ووصف العالم معتقدا ، من حيث كان العلم ، الذى به عَلِمَ ، اعتقادا . ولذلك يوصف بأنه عالم ، قبل العلم بالعلم أصـــلا ؛ ولا يوصف بأنه معتقد ، الا بعد اثبات العلم اعتقادا . فلذلك لا يجب وصفه تعالى بأنه معتقد ، لما كان عالما بذاته ، وفارق حاله حالَ الواحد منا . ولأن المعتقد وصف بذلك ، لأنه / عقد بقلبه على ما اعتقده ؛ كما وصف بأنه مضمر أو اخبارٌ وقصد ، لأنه أضمر بقلبه الشىء ، اذا أراده ونواه . فاذا استحال القلب عليه تعالى ، لم يجز أن يوصف بأنه معتقد ، وان كان له حال العالم منا .

وذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن القديم ، تعالى ، له مثل حال المعتقد . لأنه اذا استحال كون العالم منّا عالما الا وهو معتقد لما علمه ، وكونه عالما يقتضى حكما زائدا على كونه معتقدا ، فيجب أن يكون تعالى ، اذا كان عالما ، أن يكون بهذه الحال . وانما يجوز أن يحصل تعالى مثلُ حال الواحد منا ، وان لم يحصل له الحكم الزائد ، نحـــو كونه مدركا وان لم يكن آلما . فأما أن يحصل له الحكم الزائد الذى لا ينفصل من الصفة ، ولا يحصل له ، فمحال . لكنه لا يوصف بأنه معتقد ، لأن هذا الرسم جرى على العالم منا مجازا وتشبيها . ولا يجوز استعمال المجاز فيه تعالى ، الا بورود سمع فيما لم يرد ، فيجب أن لا يسوغ استعماله على وجه .

وهما رحمهما الله ، يقولان : لو كان له حال المعتقد ، لوجب كونه معتقدا لنفسه ؛ فكان يجب أن يعتقد الأشياء على كل وجه يمكن أن يُعتقد ، ولا معتبر بالعبارات فى هـــذا الباب ، كما لا يلزم المُجبرة ، فى قولهم : انه مريد لنفسه .

قالا رحمهما الله : فاذا صح ذلك ، فيجب أن تحصل له صفة العالم ، دون صفة المتقد . ولا يمتنع أن يختص الواحد منا ، اذا كان عالما بصفتين : احداهما تجب عن جنس الاعتقاد ، والثانية تجب عنه لوقوعه على وجه . وتحصل للقديم ، تعالى ، هذه الصفة ، / دون الأولى [١] ، اذا دلت الدلالة عليه . وانما جاز أن تقول : انه تعالى يحصل مدركا ولا يحصل آلما ، لأن صحة الادراك حصلت فيه . وما اقتضى كون الواحد منا آلما من نفور الطبع ، استحال عليه . فكذلك اذا صح فيه تعالى ما دل على كون الواحد منا عالما ، وجب أن يثبت تعالى مختصا بذلك . واذا لم يثبت فيه ما يقتضى كون الواحد منا معتقدا ، بل ثبت فيه خلافه ، فيجب أن يبطل ذلك .

وهذه جملة ما يمكن أن يقال فى هذا الباب . وما عداه يرجع اليه ، فتدبره .

فأما التعلق بالاشتقاق فى هذا الباب ، على ما حكيناه عنهما ، فيبعد . لأن الانسان يجد نفسه معتقدا ، فلا يحتاج فى التوصل الى العلم بذلك الى دليل ، على ما رتباه . ولأن الحالة الموجبة عن العلة ، يجب أن لا يختلف الحكم فيها ، وان صح اختلاف الطرق الى معرفتها . ولمثل هذا أبطلنا ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى الممنوع ، أنه يوصف بأنه عاجز ، قادر على جهة الاشتقاق . وبينا أن فائدة الصفة لا تختلف به ، وان تعذر فى بعض من يختص بها أن يعلم كونه ، على تلك الصفة ، بمثل ما يعلم فى غيره . فالأولى ، فى نصرته قولهما ، ما ذكرناه آخرا .

---

(١) الأولى : فى الأصل « الأوله » .

فصـــــل

فيما له يصير العلم مقتضياً لسكون النفس إلى معلومه

اعلم ، أنه اذا ثبت أنه قد يوجد من جنس العلم ما ليس بعلم ، وهو / الاعتقاد الذى معتقده على ما هو به ؛ وعلمنا أن العلم يبين منه ، بأنه يقتضى سكون النفس ؛ فلابد من أمر لأجله يختص بذلك . واذا لم يجز أن يختص بذلك ، لا لوجه ، لأنه كان لا يكون بأن يختص هو بهذا الحكم أو‌ٰلى من أمثاله ، فيجب أن يكون لأمر ما ؛ ولا يجوز لوجوده وحدوثه ، لأن ذلك حاصل للاعتقاد الذى ليس بعلم ، ولا يجوز أن يكون لمعنى منفصل منه ، ولا لأمر يرجع الى الوجود من تواليه وكيفية وجوده . فيجب أن يكون انما اختص بذلك ، لأنه فى نفسه على حال ، وجب كون العالم به ساكن النفس الى ما علمه .

وليس لأحد أن يقول : ان جاز أن يختص العلم بهذا الحكم ، دون غيره ، لا لعلة ؛ فهلا جاز أن يقتضى كون العالم ساكن النفس الى معلومه ، لا لأمر ؟

وذلك لأنا نقول ، فى العلم : انه يختص فى ذاته بهذا الحكم ، الا لأمر مخصوص ، وهو وقوعه على الوجود التى يقتضى فيه كونه علما ، نحو وقوعه عن نظر ، وذكر النظر ، ومن فعل العالم بالمعتقد . فكذلك يجب أن لا يقتضى العلمُ سكونَ نفس العالم ، لا لاختصاصه بحال ، لأن هذا

الحكم الموجب عنه يرجع اليه . فامتنفى له ، يجب أن يكون اختصاصه بصفة يبين بها ، مما ليس بعلم .

فان قيل : اذا جاز أن يفارق النافى ما لا ينفى ، والسواد فى اختصاصه بأحد المحلين مثله ، وكذلك ما يتعلق بالجملة ، وكذلك الارادة فى تعلقها بمراد دون غيره ، وكذلك أحد السوادين فى نفيه البياض اذا صادفه / فى محله دون غيره ؛ فهلا جاز أن يفارق العلم أمثاله من الاعتقـاد ، وان لم يختص بحال يقتضى ذلك فيه ؟

قيل : ان النافى لا يفارق ما يبقى ، وانما توالى وجوده . فأما أن يختص بحكم زائد على وجوده ، فلا . وكذلك لا صفة لما يختص بمحل أو جملة زائدة على وجوده فى المحل . وكذلك القول ، فى مفارقة الحركة لغيرها من أمثالها . وليس كذلك العلم ، لأنه قد اقتضى ، فى العالم من سكون النفس ، ما لا يصح أن يقتضيه ما ليس بعلم من الاعتقاد . فحل العلم ، فى هـذا الوجه ، محل مفارقة الحسن ، لما ليس بحسن ، فى أنه لما اقتضى حكما زائدا على وجوده ، وجب أن يختص بحال لأجله . وكذلك ، ما قلناه فى العلم . فأما السواد ، فانما نفى البياض الذى صادفه فى محله ، دون السواد للآخر الذى لم يضاد البياض عند حدوثه فى محله ، لما هو عليه من كونه سوادا . لكنه انما يقتضى ذلك بشرط ، والشرط حصل فيه ، دون أمثاله .

ولا يصح أن يقال ، فى العلم : انه يوجب كون العالم ساكن النفس لذاته بشرط . لأن الوجوه التى يقع عليها ، فتصير علما ، لا يصح أن تجعل شرطا ، لانفصالها منه وتعلقها باختيار مختار . فلا فرق بين من قال ذلك ،

وبين من قال فى القبيح : انه انما يقبح ، لو أنه يشترط اختصاصه بالوجه الذى له يقبح . وقد عرفنا بطلان ذلك .

فأما تعلق الارادة بمراد دون مراد ؛ فلأنه ، لجنسه ، يجب تعلقه بما هو متعلق به . فلذلك لا يجب أن / يطلب فيه وجه ؛ لأجله يختص بذلك ، كما طلبناه فى العلم .

فان قيل : أليس الألم يقتضى ، اذا حل فى بعض الواحد منـا ، كونه ألما ، مع كونه مدركا . ولم يجب أن يختص بحال ، تقتضى ذلك دون أمثاله الذى لا نألم به . بل رجعتم ، فى ذلك ، الى حصول نفور النفس فقط ؛ فيجب أن تجوّزوا ، فى العلم ، أن يختص بأن يقتضى سكون نفس العالم ، دون ما هو من جنسه ، وان لم يختص بحال يوجب ذلك فيه ؛ بل يرجع ذلك الى الوجوه التى يقع عليها فقط .

قيل له : ان الألم لا توجب له حالا ابتة ، وانما يختص بما يحصل عليه ، من حيث يدركه ؛ حتى لو أدركه منفصلا منه ، لكان حاله كحاله اذا أدركه فى بعضه ، فاذا كان اختصاصه بكونه مدركا ، لا يرجع اليه ؛ فبأن لا يرجع اليه ، كونه ألما ، أوْلى . وليس كذلك العلم ، لأنه يوجب للعالم حالا . فكما أن كونه معتقدا يرجع اليه ، ويجب لكون الاعتقاد مختصا بصفة ، فكذلك لا يمتنع أن يكون سكون نفس العالم يقتضى فيه اختصاصه بحكم زائد على ما للاعتقاد من الأحكام .

فان قيل : ان ما ذكرتموه يوجب عليكم أن تقولوا : ان العالم بالعلم لما اختص صحة الفعل المحكم منه ، وجب أن يكون انما اختص بذكر حال يختص بها العلم ؛ وان لم يجب ذلك ، فهلا جاز مثله فى سكون النفس ؟

قيل له : انما يصح منه الفعل المحكم ، لكونه ساكن النفس الى ما علمه ، لا لأمر يرجع الى العلم . كما أن الفعل انما يصح منه ، لكونه قادرا ، لا للقدرة ، وان كانت القدرة / هى التى توجب كونه قادرا ؛ وكما أن احتمال الجوهر للأعراض يرجع الى تحيّزه ، لا أن ذاته تقتضى الأمرين . وهذا أولى مما قاله شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله . لأنه قال : ان العلم لاختصاصه بحالة واحدة ، يقتضى هذين الحكمين : أحدهما سكون نفس العالم ؛ والآخر صحة الفعل المحكم منه ، اذا كان متمكنا . كما أن وصف الحى بأنه حى ، يقتضى صحة كونه قادرا ، وعالما ، ومريدا ، ومدركا . قال : وانما يستحيل ذلك فيما يوجب الحكم ايجاب العلة ؛ لأنه مرجع الى ذاته . ولا يصح أن يجعل فى ذاته على صفتين مختلفتين لنفسه . وهـذا مخالف لما قدمناه فى العلم ، لأنه يوجب الحكمين لا محالة . وكونه حيا ، يصحح ولا يوجب ، فالأولى أن يرتب على ما قدمناه .

واعلم ، أن كلام شيخينا ، رحمهما الله ، كالدال على خلاف ما قدمناه . لأنهما يجعلان العلم مقتضيا لسكون نفس العالم ، لوقوعه عـلى وجه لاختصاصه بحال وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، ربما يذكر مثل ما قدمناه فى القبيح والحسن . والذى قدمناه هو الأولى ، لأنه اذا وجب كون العالم ساكن النفس ، واستحال أن لا يوجب كونه كذلك ، ورجع هذا الايجاب الى العلم دون غيره ، على ما قدمناه ؛ فيجب أن يكون مقتضيا لذلك ، لاختصاصه بصفة هو عليها ، كما قلناه فى الحسن والقبيح وغيرهما . بل الحال فى العلم آكد ، لأن الحكم الراجع اليه لا يتعلق باختيار مختار . وليس كذلك الحسن والقبيح ، فهو بمنزلة كون الجوهر متحيّزا فى أنه انما صح أنه كالعلة فى احتماله للأعراض ، / لما كان احتماله لها يرجع اليه دون غيره ، ولا ينفصل عنه .

فعلى هذه الطريقة ، يجب اجراء هذا الباب .

فصـــــل

فى ذكر الوجوه التى لوقوع الاعتقاد عليها تصير علما

قد بينا هذا الكلام ، فى باب الصفات ، عند الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم محدث ، وبينا أن الاعتقاد اذا صح منه احداثه ، فلو كان علما لجنسه ، أو لوجوده ، أو لحدوثه ، لوجب أن لا يوجد الاعتقاد الذى معتقده على ما تناوله الا علما . فاذا بطل ذلك ، وجب أن يكون ما له يصير علما ، اما علة ، أو وقوعه على بعض الوجوه . وقد علمنا أن العلل لا تصح على الأعراض ، لفقد اختصاصها بها على وجه يكون علة دون غيره . فيجب أن يكون علما ، لوقوعه على بعض الوجوه .

ولا يجوز أن يكون ذلك الوجه غـير معقـول ، لما فيه من ارتكاب الجهالات . ووجدنا المعقول من ذلك ، ليس الا ما نعلم أنه اذا وقع عليه سكنت النفس الى المعلوم عنده . كما أن وجوه القبح هى ، ما اذا وقع القبيح عليه ، اقتضى فى فاعله استحقاق الذم . والذى يختص بهذا الحكم ، هو وقوعه عن نظر ، وعند تذكر النظر ، ومن فعل العالم بالمعتقد ، وأن يعلم أن الشىء لا يختص بصفة الا ويختص بأخرى ، فمتى علم ما اختص بالأولى فعل العلم باختصاصه بالأخرى . / فيكون وقوعه ، والحال هذه ، يقتضى كونه علما ، نحو علمه بأن الظلم لا يكون الا قبيحا ، والمحدَث لا يكون الا من محدِث . فاذا علم ظلما مفصلا ومحدثا معينا ، فعل اعتقاد قبحه وحاجته الى محدث ، لأجل تقدم العلم للأول .

وبينا أنه قد يكون علما ، بأن يذكر العلم المتقدم بالشيء ، فيفعل العلم فى الحال . وقد يكون علما ، بأن يصير المعتقد به عالما ، وان لم يكن فى حال فعله عالما . وكل ذلك مما بيناه ، من قبل ، وأبطلنا سائر الوجوه التى قال فيها بعضهم : ان الاعتقاد يكون علما لأجله . نحو قولهم : انه يكون علما ، لكونه مدركا لما علمه ، أو لمشاهدته الأدلة ، أو لعلمه بها ، أو لأن الطبع اقتضى ذلك فيه .

وقد بينا أنه لا يجب أن يقاس ذلك على الألم ؛ فيقال : اذا جاز أن يكون المدرَك ألما ، والمدرِك له آلما ، من غير أن يقع الألم على بعض الوجوه ، فهلا جاز مثله فى العلم ؛ لأن الألم ، قد بينا أنه يعتبر فيما يرجع الى المدرِك له بحال ، لا لحال الألم ، لأنه لا يوجب حالا للحى . وليس كذلك العلم ، لأنه يوجب حالا له . فلابد اذا اقتضى العلم حالا زائدا على ما يقتضيه الاعتقاد ، أن يكون انما صار كذلك لوقوعه على بعض الوجوه . لأن حال الحى ، يصح أن تؤثر فى ذلك ، سوى ما قدمناه من الوجوه .

وليس يقدح فى ذلك ما يقوله المجبرة : من أن حال الفاعل لا يجوز أن يؤثر فى فعله . فلا يصح أن يحسن من القديم ، تعالى ، ما مثله يقبح منا ، لكونه ربا مالكا . وذلك لأن حال فاعل العلم ، انما أثر فى كون الاعتقاد علما . لأنه حال معقول ، به تعلق بما تعلق الاعتقاد به ، فسبيله سبيل كون المريد / مريدا ، فى أنه يؤثر فى كون القول جبرا . ولذلك ، لما صار الاعتقاد علما منه ، لأنه عالم بالمعتقد ، وجب كونه علما من غيره ، اذا كان هذا حاله . وليس كذلك ما قاله المجبرة ، لأنها لم تشر الى حالة معقولة للفاعل ، ثبتت أنها تؤثر فى حسن الفعل أو قبحه .

وقد كشفنا بطلان قولها ، فى التعديل والتجوير .

فصـــل

فى بيان صحة العلم والأمارة التى تنبىء عن صحته

اعلم ، أن معنى قولنا : ان العلم صحيح ؛ هو أن نفس العالم تسكن الى ما علمه به ، وأنه لا يجوز أن يرتاب فيما علمه ، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظان والمبخت . وقد بينا صحة ذلك ، من قبل ، فيجب القضاء بأنه صحيح . ولذلك لم يوصف غيره ، من الاعتقادات ، بالصحة . وهذا بمنزلة وصفنا النظر ، من حيث يولد العلم ، بأنه صحيح ، دون النظر الذى ليس هذا حاله .

فان قيل : ما الذى يدل على ما قلتموه فى العلم ؛ مع أن أبا عثمان رحمه الله ، يقول ، فى الجاهل : ان نفسه قد تسكن الى ما اعتقده ؛ ومع قول أبى على ، رحمه الله : ان علامة العلم ، وما به ينفصل من الجهل ؛ ليس هو سكون النفس .

قيل له : ان الأدلة تأتى على بطلان كل قول يخالف ما يدل عليه . وقد علمنا أن المدرك اذا كان عاقلا ، وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة ، فانه يجد نفسه معتقدا لما أدركه ساكن النفس اليه . ولذلك / ينصرف فيما علمه من ذلك ، على الوجه الذى يقتضيه الاعتقاد . لأنه اذا رأى النار يتوقاها ، واذا رأى الماء يتوقى المشى عليه ، واذا رأى الأرض يمشى عليها ، واذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده ، ويجرى ذلك منه على طريقة واحدة . فاذا صح ما ذكرناه ، وخالف حاله فى ذلك حال الظان والمبخت ، لأن أحوالهما

تختلف فى التصرف ، ولا يجد أن أنفسهما فى سكون النفس على الحد الذى ذكرناه ، فيجب لذلك القضاء بأن العلم صحيح ، على ما قدمناه .

فأما الذى له يختص بالصحة ، فهو ما يقتضيه من سكون النفس ، دون غيره من الاعتقادات . وما ادعاه أبو عثمان ، رحمه الله ، من أن نفس الجاهل تسكن ؛ فذلك تقدير من الجاهل ، لا أنه ، فى الحقيقة ، ساكن النفس . وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة الى ما علمه . ولا فرق بين من قال بذلك ، وبين من قال : ان نفس المشاهد ساكنة اذا ظن السراب ماء ، والصغير كبيرا ، والكبير صغيرا . فاذا بطل ذلك ، لأنه وان قدر ذلك أولا فهو سيتبين عند الفحص وفى المتعقب خلافه ، فكذلك القول فى حال الجاهل فى المذاهب .

فان قيل : اذا كان العلم يقتضى سكون النفس ، والعالم يعلم ذلك من حاله ، فيجب أن لا ينصرف عن فعل العلم ، على وجه ، لأن علمه من حاله ما ذكرناه ، يوجب ذلك فيه . وفى علمنا ، بأن فى القادرين من ينصرف عن فعل العلم ، مع معرفتهم / بالعلوم ، دلالة على بطلان هذا القول .

قيل له : انه لا يمتنع أن ينصرف عن العلم ، مع هذه المعرفة ، لشبهة أو لبعض الدواعى ، كما قد ينصرف عن منافعه وعن فعل المحسنات لبعض الأغراض ، وان كان النفع فى الشىء وحسنه يدعو الى فعله .

وأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس ، لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما ، وانما عدل عن جعل ذلك أمارة لكونه علما . وقال : انما يتفصل العلم عنده من غيره ، لسلامته ، ونفى التناقض عنه ، والجهل بخلافه . وهذا لا يصح عند شيخنا

أبى هاشم ، رحمه الله ، لأن سلامته من الانتقاض ترجع الى طريقه ، لا اليه . ويجب أن نجعل ، ما به ينفصل العلم من غيره ، راجعا اليه ، لا الى طريقه ، ليصير شاملا لجميع العلوم : الضرورى ، والمكتسب . وقد علمنا أن معنى السلامة من الانتقاض انما يصح فى المكتسب دون غيره . ولذلك قال ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة : انه بعلم المحق محقا بالأدلة . يبين ذلك ، ما قلناه : ان المخبر اذا أخبر عن أكله وشربه ، وان كان كاذبا ، فليس هناك ما يوجب انتقاض ما خبّر عنه . فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المعتقد له علما . وانما يصح أن يقال : ان الانتقاض اذا دخل فى الشىء ، دل على فساده . فأما السلامة من الانتقاض ، فلا تجب كونه دالا على الصحة .

وبعد ، فاذا فصل العالم بين علمه وظنه ، بسكون النفس الذى يختص به العلم وبالسلامة من الانتقاض ، لو صح ما قاله ، فلم صار ، بأن يجعل أمارة كونه علما ، / سكون النفس دون الوجه الثانى ؟ ولا يمكنه أن يعترض سكون النفس بمثل ما اعترضنا به قوله فى السلامة من الانتقاض ، لأنه لا علم الا ويختص سكون النفس . وقد يحصل ، فى الاعتقاد ، ما ليس بعلم ، ويسلم عن الانتقاض .

وذكر رحمه الله ، فى نقض المعرفة ، أن المكتسبين أجمع هم عند أنفسهم على الصواب . لكن المحق ساكن النفس الى مذهبه ، للحجج الدالة على صحته ، ولأنه يجد فى حجج مخالفته عليه ، ما لا يجد منه خروجا وهو ثلج الصدر . والمبطل ، فالله ، تعالى ، ينبهه من جهة الخاطر على حجج تقتضى بطلان مذهبه لا يجد لها دفعا ، ولذلك يلزمه النظر . وقال : المحق انما يأمن أن يكون مبطلا بالحجج الدالة على صحة مذهبه ، لا لسكون

القلب والثقة ، وان كان المبطل لا يجوز أن يساويه فى ذلك .

فان قيل : ان الذى قاله ، رحمه الله ، يمكن أن يبين به الفصل بين العلم وغيره ؛ وما اعتمدتموه من سكون النفس لا يعلمه الانسان الا من نفسه ، فلذلك صار أولى .

قيل له : أو ليس السلامة من الانتقاض ، قد تصح الجحد فيه ؟ فلو ظهر صحة ما ادعاه المحق من ذلك ؛ وأنكره المبطل ، أليس لابد من الرجوع الى النفس ويتفحص القول عليه ، بضرب [1] الأمثال ، وذكر الشواهد ؟ فكذلك القول ، فيما اعتمدناه من سكون النفس ، انه صحيح ، وان لم يمكن فيه الا للرجوع الى النفس والتنبيه على نظائره . ورجوع كل أحد الى نفسه وبيان مفارقته ، يصرفه العالم لتصرف الظان ، على ما ذكرناه . وانما يلزم المحق اقامة الحجة على المبطل ، دون قهره على الحق ، وتعجيزه عن جحد ما يجده من / نفسه ، واضطراره الى العلم ؛ لأن ذلك ، مع أنه ليس فى الطاقة ، يخرج المبطل عن طريقة التكليف . واذا جاز منه ، تعالى ، أن يخلى بينه وبين التمسك بالباطل ، ليصح التعريض بالتكليف ، مع قدرته تعالى على جبره وقسره ، فما الذى يمنع من أن يكون الواجب على المكلف تنبيهه على ما لو نظر فيه ، لأداه الى القول بالصحيح دون غيره ؟ وذلك لا يمنع من ظهور المحق بالحجة ، وارادته ، بما أورده عليه المبطل . واذا صح ، فى الخاطر الوارد على النفس ، أن يكون مقتضيا لوجوب المعرفة ، لما يقع عنده من الخوف الذى يعرفه من نفسه ، وان صح أن يجحده ؛ فهلا جاز مثله فى سائر المذاهب التى يخالف فيها المبطل ؟ فقد

---

(١) بضرب : فى الأصل « لضرب » .

ثبت أن فقد العلم بأن الغير ساكن النفس ، ووجود الحى ذلك من نفسه ، لا يفسد التمييز بين الحق والباطل ؛ وإن كنا قد بينا أنا قد ننبه على صحة المذهب بذكر حال الدليل ، وانتظامه ، ومساواته لسائر طرق العلم فى الاستقامة ، ونبطل الفاسد بإيجاد الانتقاض فى الشبه التى لها تمسك به المبطل . وقد ننبه على أن حال الغير فى سكون النفس ، كحالنا ، بذكر ما يحصل عنده من التصرف ، على حد مخصوص ، على ما قدمناه .

فهذه جملة كافية ، فى هذا الباب .

فصـــــل

فى إبطال قول من ينفى الحقائق

اعلم أن أبا القاسم البلخى ، رحمه الله ، منع من مكالمتهم . لأن ما جحدوه هو الأصل ، ولا دليل عليه ؛ فلا تصح محاجتهم . وان كان فى / المتقدمين من ناقضهم ، بأن قال : أبعلم قلتم ؟ انه لا علم ولا حقيقة ! فان قالوا : نعم . ثبّتوا العلم . وان قالوا : لا . لم يستحقوا جوابا . وان أظهروا الشك ، قيل لهم : أتعلمون أنكم شاكون ، أم لا ، على سبيل ما تقدم ؟ وبين أن أحدهم ، اذا نزل به المكروه ، يفعل فعل العالم . وعلى هذا الحد أجرى الكلام فى كتاب الآراء والديانات . لأنه ذكر فيه ، أن من الناس من نفى العقل والتمييز ، فزعم أن ما شاهده ظن وحسبان .

قال : ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم ، لأن من يزعم أنه لا يعلم أيناظر أم لا ، بل لا يدرى أموجود هو أم لا ؛ كيف يُرد عليه ؟ وهل مخاطبته الا كالسكوت عنه ؟ ولا يجوز ، فيمن هذا حاله ، الا التأديب دون غيره ، اذا كان ما يرد اليه ، فى المناظرة ، المشاهدات ؛ وقد جحدها ، فكيف يصح أن يكلم ؟ واذا اعترفوا بجهل المشاهدات ، ولا علم أصح منه ، فكيف يُدل على صحته ؟

وقال بعضهم : قد أحلّوا أنفسهم من أول وهلة ، المحل الذى نجتهد أن نلجئهم اليه . لأن آكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ الى انكار العلوم المتعارفة .

وقد ذكر الشيخ أبو على ، أن السوفسطائية انما جهلت أن علمها علم ، وطريقته الاكتساب ، ويجوز أن يتكلموا فى ذلك ويناظروا .

وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك ، وقال : المعتقد يستدل على أن اعتقاده علما بسكون النفس الى معتقده . وجملة ما يجب أن يحصل ، فى ذلك ، أن يفصل بين ما يعلمه العالم باضطرار ، وبين ما يعلمه باستدلال . فمتى نازع المنازع قولا فى الضرورى ، علم كذبه فيه ، ولم تصح محاجته ومناظرته / بايراد الأدلة ، وان صح أن ينبه بذكر أمور . على أن ما أنكره ، هو عارف به ، ليلجأ بذلك الى انكار أمثاله ، والى اثبات المناقضة فى كلامه ؛ لا أن الذى يورد عليه يكون حجاجا ، وانما يجرى مجرى الخبر عما هو عارف ، ليتدرج به الى الاعتراف بما أنكره . وما كان طريقه الاستدلال ، استعمل فيه طريقة المحاجة بايراد الحجج والأدلة ، ليزال المبطل عن اعتقاده الباطل الى الحق . فأما من أنكر ما يعلم باضطراد ، فنحن عالمون بأنه عارف بالأمر الذى أنكر معرفته . فلا يصح أن نطلب ، بمكالمته ، ازالته عن الاعتقاد ، مع علمنا بصحة اعتقاده . وانما يجب أن نجتهد فى ازالته عن الانكار الفاسد ، بالطريقة التى قدمنا ؛ اذ لا دليل على ما أنكره ، فنذكره . واذ لا يصح أن يقيم الحجة بالأدلة على من يعرف المدلول ، لأنه لو رام أن ينظر فيما أوردناه من الدليل ، لتعذر عليه .

وقد علمنا أن العلم ، بأن الانسان يعتقد ما أدركه ، ضرورى . وكذلك العلم ، بأنه ساكن النفس اليه ، ضرورى . وان كان العلم ، باثبات العلم وكونه مفارقا لما ليس بعلم ، طريقه الدليل . فان كان السوفسطائى يقول : انى لا أعتقد المدركات ، ولا تسكن نفسى الى ما اعتقدت منها من وجودها ،

ومفارقة الأسود للابيض ، والحلو للحامض ، والطويل للقصير ، والصغير للكبير . فقد جحد ما يعلمه باضطرار ، فيجب أن ننبه على فساد قوله ، بما حكيناه فى صدر هذا الباب ؛ وبأن نبين أن تصرفه فيما أدركه ، على ما ذكرناه ، / يخالف تصرف الظان المبخت ، وأنه يطابق المعرفة بحال ما تصرف فيه ، وأن حكمه يخالف حكم المشاهد اذا كان صبيا غير عاقل ، كما يفارق تصرف الظان المبخت ، فنسلك معه فى التنبيه ، هذا المسلك .

فأما ان قال : انى أتصور علمى بصورة الظن والحسبان ، وأجوّز فى معلومه لهذه الجهة ما أجوّزه فى الظن ، وأجرى اعتقادى مجرى اعتقاد النائم فيما يشاهد ويرى ، واعتقاد من يظن السراب [1] ماء فالذى يجب أن يسلك فى مكالمته ، بيان حال العلم ، وما به يفارق ما ليس بعلم بسكون النفس ، ونجعل ذلك دلالة على أن ما أوجبه يجب أن يكون صحيحا مفارقا للظن الذى يجوز فيه أن لا يحصل مظنونه على ما ظن . وصارت ، هذه الطريقة فى الدلالة على مفارقة حال العلم لغيره ، تميز له الاستدلال بصحة الفعل من زيد ، وتعذره من عمرو ، على اختصاصه بحال . لأنا نعلم سكون النفس عند وجود العلم ، وتعذر ذلك فى الاعتقاد الذى هو ظن وتقليد وتبخيت ، كما نعرف صحة الفعل من واحد دون آخر .

فليس لأحد أن يقول : انكم رجعتم فى هذا الباب الى الأول الذى ادعيتم فيه الضرورة .

لأنا ، وان رجعنا اليه ، فقد جعلناه دليلا على غيره ؛ فهو مفارق للوجه الذى يمتنع فيه من الاستدلال ، لأنه انكار نفس الضرورة ، لا ما الضرورة دالة عليه .

---

(١) السراب : فى الأصل « الشواب » .

ولو أن منكرا أنكر أن يعرف الفصل بين من يصح الفعل منه ، وبين من يتعذر / عليه ، لكان جاحدا للضرورة . فاذا خالف ، فى كونه قادرا ، أوصاف الفعل الى الله سبحانه ، أو الى الطبع ، كلمناه فى ذلك ، وجعلنا الضرورة دالة على فساد قوله .

فان قيل : فيجب ، على ما قدمتم ، أن لا يصح أن يستدل الانسان ، بفعله المحكم ، على أنه عالم ؛ وذلك صحيح فيه ، كصحته فى غيره ؛ وفى ذلك دلالة على أن علمه ، بأنه عالم ، مكتسب .

قيل له : ان ذلك غير منكر . وانما ادعينا العلم الضرورى فى أنه معتقد وفى أنه ساكن النفس .

فلو قال قائل : ان سكون نفسه لا يرجع الى العلم ؛ فلا يجب أن يكون ، عالما ومفارقا للظان ، لكان منازعا فيما طريقه الدليل .

فيجب أن نبين أن سكون النفس يقتضيه الاعتقاد ، ونرجع الى كونه معتقدا ؛ فيصح اثبات كونه عالما ، ويصح أيضا أن يدل على ذلك بالفعل ؛ فلا مطعن ، بذلك ، فيما قدمناه .

ولذلك جاز أن تدخل الشبهه فى الألم ، فيقول قائل : انه يرجع الى علة . ومنهم من يقول : الى كونه مدركا ، مع نفور الطبع ؛ وان كان العلم به ، فى الأصل ، ضروريا .

والعلم بأنه سمى عالما ، واعتقاده علما ، طريقه أيضا اللغة . فلا يمتنع أن يحصل اللبس فيه ، وتصح فيه المناظرة . ولذلك قال كثير من الناس : ان العالم هو المعتقد للشىء ، على ما هو به فقط . وبعضهم خالف فيه .

فأما تعلقهم بأن المدرك يسكن الى أن السراب [1] ماء وأن العسل اذا

(١) السراب : فى الأصل « الشراب » .

غلب الصفراء عليه (مر) [1] ، كسكونه الى سائر ما يدركه ، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده ؛ فما الذى تؤمنه / من مثله فى سائر المدركات التى يعلمها ، فبعيد . لأن نفسه لا تسكن الى أن ما رآه ماء وانما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به فى البياض واللمعان واضطرابه فى الموضع الذى أدركه . فما أدركه صحيح ، وان أخطأ فى اعتقاده ماء . وليس كذلك ما نعلمه من كون الماء ماء ، عند مشاهدته له .

وقد بينا ، من قبل ، كثيرا من علل الخطأ فى الادراك . وبينا أن الادراك فى الحقيقة لم يخطىء ، وانما أخطأ المدرك فى الاعتقاد عنده لضروب ذكرناها لا وجه لاعادتها . وبينا أن اعتقاد النائم لا شبهة فيه ، لأنه لا تسكن نفسه اليه ، وهو فى بابه أبعد ممن يظن السراب ماء . ولذلك ربما يرى رأسه مباينا لجسده ، ويرى نفسه ميتا مشاهدا لغيره . وكل ذلك ، مما نعلم ضرورة فساده .

وما قدمناه ، يسقط قول من يقول : ان كان ما به يعلمون العلم علما نفسه ، لم يصح ؛ وان كان غيره ، فيجب أن لا يعلم الا بعلم آخر . وذلك يوجب اثبات ما لا نهاية له ، ليصح أن يعرف الانسان علمه ، ويثق بما علمه ؛ وذلك محال . لأنا لا نوجب أن لا يعلم الانسان أنه عالم ، الا بعد أن يعرف كل علم حصل فى قلبه . بل متى حصل فى قلبه العلم بأنه عالم ، علم نفسه عالمة بالمعلوم ، سواء علم علمه أم لا . ولذلك صح أن يعلم المدركات بالاضطرار ؛ ولا يعلم نفسه عالما باضطرار ، ولا أن له علما .

---

(١) مر : اضيفت كى يستقيم الكلام .

ولسنا نقول : ان علمه بأن العلم علم ، هو نفسه ؛ بل لابد من علمين : أحدهما يعلم به نفس الاعتقاد ، والآخر أنه علم . ولذلك صح التنازع فى كون العلم / علما ، مع كونه عالما باعتقاده . فلو كان العلم يعلم نفسه ، لما صح ذلك .

وهذا هو الذى يختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله . وقد مر مثله فى كلام أبى هاشم ، رحمه الله ، فيما أظن . وان كان الأكثر فى كلامه ، ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، من أنه يعلم علما بنفسه ، لأنه انما صار علما لكون معلومه على ما تناوله . وقد علم به معلومه . فالعلم بأنه علم بنفسه ، من حيث تناول المعلوم ؛ وان كان العلم بأنه اعتقاد غيره ، وهو فى بابه عندهما ، رحمهما الله ، كالخبر الصدق والدلالة . فكما أن العلم بصدق الخبر ، هو علم بأن مخبره على ما تناوله ؛ وكذلك تكون الدلالة دلالة أن مدلوله على ما تناوله ؛ فكذلك القول فى العلم .

وليس الأمر كذلك ، لأنا قد بينا أنه لابد فى العلم من أن يختص بصفة لها يقتضى سكون النفس ؛ كما أن العالم لابد من أن يختص بحال ، لها يصح الفعل المحكم منه ؛ وكما أن القبيح يجب أن يختص بوجه له يقبح . فالعلم بأنه علم" ، علم" بأنه وقع على الوجه الذى يقتضى سكون النفس ، وان كان لابد من أن يقارنه العلم بأنه العلم بمعلومه ، اذا علم أن العلم علم بكيت وبكيت . فأما ان علمه علما فى الجملة ، فانما يجب أن يعلم ان له معلوما ، أو بما هو فى حكم المعلوم .

فصـــــل

فى إبطال القول بأن حقيقة كل شىء ما يعتقده المعتقد /

وقد حكى أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، وغيره ، أن فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أن لا حقيقة للأشياء فى نفسها وحقيقتها . عند كل أحد ما يعتقده . وهذا كالخل الذى يحيا فيه دوده ، فان طرح فى غيره مات ؛ وكالعسل الذى يجده المعتدل المزاج حلوا ، وصاحب المرة الصفراء يجده مرا ، فهو حلو مرة ، (ومُرٌّ مرّة)[1] ، متى أضيف اليهما .

قالوا : وذلك كالاستحسان والاستقباح ، لأن زيدا يستحسن الحادثة ، ويستقبحها عمرو ، ويريدها أحدهم ، ويكرهها الآخر ، ويشتهيها أحدهما ، وينفر طبع الآخر عنها . فكذلك يجب اذا اعتقد أحدهما أن العالم قديم ، والآخر أنه محدث ، أن تكون حقيقته أن يكون قديما ومحدثا بالاضافة اليهمــا .

وهذه الفرقة قد أقرت بالحقائق ، على بعض الوجوه ؛ وفارقت من ينفى الحقائق أيضا . وان كان من جهة المعنى لا فرق بينهما ، فيما نعلم باضطرار . لأنا قد بينا أن العلم بأنه معتقد وساكن النفس ، ضرورى ؛ وان كانت الشبهة قد تحصل فى أن سكون النفس يتبع الاعتقاد أو غيره ، وأنه يجب فيه من حيث كان علما ومن حيث يقع على الوجوه التى قدمناها . فلابد من حصول العلم لكلا الطائفتين بما ادعيناه ضروريا ومن صحة علمهم ،

---

(١) ومرمرة : اضيفت كى يستقيم النص .

ومن صحة توصلهم من جهة الاستدلال الى ما قلنا انه يعلم باكتساب .

وان كانت هذه الطائفة قد أخطأت ، من وجه آخر ، لأنها اعتقدت جواز كون الشيء على كل صفة يصح أن يعتقدها معتقد . وهــذا فى كثير من الصفات يعلم بطلانه باضطرار . / فحالهم فيه كحــال من ينكر العــلم بالمشاهدات ، لأنه لا فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجودا معدوما ، وقديما محدثا ، وبين العلم بحال المدرك اذا ارتفع اللبس . فمن جوّز كون الشيء قديما محدثا ، من حيث اعتقد المعتقد ذلك فيه ؛ فحاله ، فى التجاهل ، كحال من جوّز فيما نشاهده أسود ، كونه أبيض . والأصل فى هــذا الباب ، أن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد لأنه لو أثر فى ذلك ، لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التى يختص بها لاعتقاد المعتقــد ، ولوجب أن يكون اعتقاده موجبا لكونه كذلك . ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون اعتقادا لسائر ما يعتقده فى أنه يوجب كونه على ما هو عليه يميز له السبب فى ايجابه حدوث المسبب . وهذا يوجب ؛ أن يصح منا وقوع الجسم والقدرة ، اذا اعتقدنا ذلك فيهما ؛ بل يوجب أن يكون تعالى موجودا ومختصا بسائر ما هو عليه من جهتنا ، اذا اعتقدنا كونه كذلك ؛ بل يوجب اذا اعتقد المعتقد ، فى الشيء ، جوهرا سوادا ، أن يحصل بهذه الصفة ؛ وقد بينا فساد ذلك ؛ بل يجب ، على هذا ، صحة كون الشيء الواحد بياضا سوادا ، اذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه ، وقديما محدثا ، وموجودا معدوما . وقد بينا أن العلم باستحالة ذلك ، ضرورى .

وليس لهم أن يقولوا : ما أدى منه الى المستحيل ، لم يؤثر اعتقاد المعتقد فيه ؛ ومالم يؤد الى ذلك ، جاز أن نبينه على الصفات التى يعتقدها

المعتقدون فيه . وذلك لأن الاعتقاد ؛ / اذا ثبت أنه لا يؤثر فى كون المحدث قديما ، والقديم محدثا ، وفى قلب الأجناس ؛ فيجب أن لا يكون مؤيدا فى سائر الأمور ، وأن يعتبر فى كون المعتقد على ما يختص به حاله ، لا بحال الاعتقاد . ولذلك يثبت على ما هو به ، وان لم يعتقد أحد فيه ما هو عليه . ولذلك قلنا : ان العلم ، وان كان يتعلق بالشيء على ما هو به ، فانه لا يصير علما على ما هو به ، لمكان العلم . كما لا يصير العلم علما ، لكون معلومه على ما هو به . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فاذا لم يجب ذلك فى العلم ، فبأن لا يجب ذلك فى الاعتقاد أولى . وكان يجب ، على قولهم هذا ، اذا كان الانسان قادرا على الاعتقادات المختلفة فى الأمور ، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التى يصح أن يعتقدها فيه ، فيجعل السواد مرة سوادا ، ومرة بياضا ، والجسم مرة قديما ، ومرة محدثا ؛ وقد علمنا أنه ان كان قديما لم يجز أن يتغير حاله وان كان محدثا فكمثل .

وقد بينا ذلك فى الرد على النصارى فى الاتحاد ، وأبطلنا قولهم فى الناسوت ، مع حدوثه عند الاتحاد يصير قديما ، واللاهوت يصير محدثا مع ثبوت قدمه . وكان يجب ، على هذا القول ، أن لا يصح أن ينكشف للانسان ثانيا بطلان(١) اعتقاده أولا ؛ وأن لا يعلم نفسه ، بل غيره ، جاهلا . وفى بطلان ذلك ، لما نجده فى أنفسنا ، دلالة على بعد هذا القول . ويفارق هذا ، ما نقوله فى مسائل الاجتهاد : ان كل مجتهد فيه مصيب ، وان حكم / أحدهما بالتحريم والآخر بالتحليل . لأن المحرم ، فى هذه المسائل ، هو ما يفعله أحد المجتهدين أو من يستفتيه ويرجع الى قوله . والمحلل ما يفعله

(١) ان : زيدت كى يستقيم النص .

المجتهد الآخر ، أو من يقلده . واذا كان المحلل غير المحرم ، لم يتناف القول فيهما بذلك . ولو كان المحلل هو المحرم على وجهين أو عند حصول شرطين ، كان لا يمتنع أيضا .

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم أثبتوا الشيء على صفتين ضدين ، ويستحيل كونه عليهما من حيث اعتقد المعتقد أن ذلك فيه . ومثل ذلك لا تجيزه فى الاعتقاد ، ولا غيره . وانما شاع فى مسائل الاجتهاد ، ما قدمناه ، لأن الكلام فيها يتناول أفعال المكلفين فى المستقبل . فأما اذا كان الكلام على أمر متقدم ، فلابد من كونه على صفة واحدة ، باعتقاد المعتقد فيه أنه ليس عليها ، أو أنه على الصفةالمضادة لها ، جهل لا محالة .

فأما تعلقهم باستحسان زيد الخلقة ، واستقباح عمرو لها ؛ فان ذلك ، اذا صح فى الحقيقة ، لم يمتنع مثله فى المذاهب . فقد بينا من قبل أن ذلك انما صح من حيث يرجع ذلك الى شهوة أحدهما للنظر اليها ، ونفور الآخر عنه ؛ وحال الخلقة لا يتغير . وليس كذلك ما قالوه لأنهم حكموا بأن المعتقد على صفتين ضدين لمكان الاعتقاد . وقد بينا أنه انما صح فى الاستحسان والاستقباح ، وان كانت الخلقة على صفة واحدة ؛ لأن المدرك ، لاختصاصه بحال واحدة ، قد يشتهى ، وقد ينفر الطبع به .

وليس كذلك حال / المذاهب . ولهذا لا يجوز أن يعتقد أحد فى الظلم ، مع علمه بكونه ظلما ، أنه حسن ، ولو اعتقد أحدهما فيه أنه حسن من جهة العقل ، لكان اعتقاده جهلا . ومتى حملهم ما قدمناه على ارتكاب التشويه بين المذاهب ، وبين استحسان الخلق ، وأن المذاهب لا حقيقة لها فى أنفسها ، وانما يعتبر فيها اعتقاد المعتقد ، كالاستحسان والاستقباح ،

بطل ذلك على وجهين : أحدهما لأنه مفارقة لقول هذه الفرقة الى قول السوفسطائية الذين لا يثبتون لشيء من الأشياء حقيقة ؛ والثاني أنا قد اثبتنا لما يستحسن ويستقبح حقيقة . لكنا بينا أنه لكونه على صفة واحدة ، قد يشتهى ، وقد ينفر الطبع عنه . فيجب ، على هذا ، أن تثبت لسائر المعتقدات حقيقة . فاذا لم يصح أن تكون حقيقتها أن تكون قديمة محدثة ، وعلى صفات متضادة ، لم يبق الا ما قلناه . ولذلك لم نجوّز كون الواحد منا مستحسنا للخلقة ، ومستقبحا لها ، فى الوقت الواحد على وجه واحد ، لما أوجب ذلك تضاد صفة الحى . ويجب ، على ذلك ، أن يخرج الشيء من أن يكون قديما او محدثا ، أو موجودا أو معدوما ، متى لم يعتقد أحد فيه ذلك . كما تخرج الخلقة من أن تكون مستحسنة مستقبحة ، متى لم يستحسنها أحد ولا استقبحها أحد . وفساد ذلك ظاهر . وانما صح فى دود الخل أن يعيش فيه دون غيره ، لأنه يتغذى بالخل ، ولا يؤثر الخل فى مجارى أنفاسه من حيث يبنى بنية مخصوصة / وليس كذلك غيره ، لأن الخل لا يؤثر فيه ولا يغذيه [1] ، كالسمك يعيش فى الماء لاختصاصه ببنية ، لا يؤثر الماء فى مجارى أنفاسه ، معها . ويفارق غيره من الحيوان ، ولذلك يتلف بخروجه من الماء ، من حيث تغلب عليه الحرارة ، وقد زالت المادة المسكنة لها من الماء الذى يصل الى مواضع الحمأ واللهيب . فما فى هذا ، مما يستشهد به ، فيما قالوه من التجاهل ؟

فان قال : أليس فى الأدوية ما ينفع زيدا ، ويضر عمرا ؛ وان استحال كونه ضارا لمن هو نافع له ؟ فهلا جاز مثله فى المذاهب ؟

(١) ولا يغذيه : فى الأصل « ولا يغذوه » .

قيل له : ان الدواء لا يوجب ضررا ولا نفعا ، وانما يحدثان أو أحدهما عند تناوله بالعادة . وقد أجرى ، تعالى ، العادة فيه أن يحدث عند المضار والمنافع بحسب المصالح . وليس كذلك حال الجسم ، لأنه لا يجوز أن يكون قديما محدثا ، لا بالعادة ولا غيرها . وقد بينا أن الضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور دون حال الشيء نفسه ؛ وليس كذلك حال المذاهب .

فأما ادراك صاحب المرّة العسلَ مرًّا ، وادراك غيره له حلوا ، فالتعلق به بعيد . لأن ادراك أجزاء العسل لا يختلف فيهما ، وانما تقترن ، فى صاحب الصفراء بالعسل ، المرّةُ ، فتغلب العسلَ أو تغلب على موضع الذوق ، فيصير مدركا مع العسل غيرُه ؛ وصاحب الذم يدرك مفردا عن المرّة ؛ فلذلك يختلفان . ولو أدركاه ، على حد واحد ، لما اختلفا .

فما فى هذا ، يتطرق به / الى جواز كون الشيء على صفات متضادة ؟ وانما صح ذلك فى العسل ، عند مجاورة غيره له ، فى الذوق ؛ على نحو يصح فى الماء ، اذا أذيب فيه الزعفران ، أن يدرك بلونه ، وان كان لون الماء لم يتغير . وقد يبقى ، من الدواء الكريه فى فم شاربه ، بعض الأجزاء ؛ فاذا أكل غيره ؛ لم يجد طعمه عـلى نحو ما يجده غيره ، لاختلاط تلك الأجـزاء به ؛ فكذلك القول فى العسل . فاذا جاز ، أن يظن الرأى للأسود والأبيض اذا اختلطا ، أنه كالملون بلون آخر ، فما الذى يمنع ما ذكرناه .

ولما قدمنا ، تختلف حال صاحب المرّة الصفراء فيما يذوقه . ففيه ما يذوقه ويجده مرًّا ، وفيه ما يجده بخلافه ، من حيث كانت المرة الحاصلة فى موضع دونه يختلف تأثيرها فيما يؤثر فيه من حلو وحامض .

وقد بينا ، فى باب الادراك ، أن الطعن بذلك فى أنه لا يجب أن يوثق

بشيء مما ندركه ، لا يصح . لأنه اذا سكنت النفس الى المدرك عند زوال الشبه ووجوه اللبس ، والثقة به حاصلة ؛ فانما لا يثق بما يدركه عند حصول شبهة ، وليس . ويجب في الذائق أن يعتبر ، فمتى وجد طعم ما يذوقه مختلفا ، مع سلامة حاله نعلم به اختلافه الطعوم ؛ ومتى وجد طعم ما يذوقه يختلف لأجل ، اختلاف أحواله ، نحو غلبة الصفراء عليه مرة والدم أخرى ؛ لم يجز أن يحكم باختلاف طعم الذوق .

فصـــل

آخر يلحق بما قدمناه /

حكى أبو الحسن بن موسى ، عن كتابه ، أن فى الدهرية من يقول : لا أقضى الا بما أشاهده ، ومن يقول : انه قد يقضى بما يشاهـد ، وبما يفعل ، ويدل عليه الدليل .

ثم اختلفوا ، فقال قوم ، فى الحواس : انها القاضية على العقول . وقال قوم : بل العقول تقضى على الحواس . وقال قوم : للحواس عمل ، وللعقول عمل ، ولا يقضى بأحدهما على صاحبه .

وان علم ، أن سكون نفس المعتقـد منا الى ما يعلمه الا من جهـة الادراك ، لكن ببديهة العقـل ، كالعلم بقبح الظلم وحسن الانصاف ؛ أو يعلمه عن نظر يجرى مجرى سـكون النفس الى ما يعلمه بالادراك ؛ فلا فرق بين من قال : انه لا يوثق الا بما يدرك ، وبين من قال : لا يوثق بالمدرك أيضا ؛ فاذا كانت الثقة بالمدرك واجبة ، لا لعلة أكبر من سكون النفس الى ما أدركه ، وهذه العلة حاصلة فى سائر العلوم ؛ فيجب الثقة بها .

فان قال : انما وجبت الثقة بما ندرك ، لأن العقلاء مجمعون على صحة ما تؤدى الحواس اليه ، ووجدناهم يختلفون فيما نعلم بالعقل ، ووجدنا أهل العقول يرجعون عن الاعتقاد الى ضده ، وعن صحة القول الى فساده ويزعمون أن فيما عدلوا اليه ثابتا من الحجة ، مثل زعمهم فيما كانوا

عليه أولا ، فدل ذلك من حالهم عـلى زوال الثقة ، وليس كذلك حـال المشاهدات .

قيل له : ان ما ذكرته ، انما كان يتم ، لو ثبت أن أهل العقول لا يصح أن ما اجتمعوا على الباطل لشبهة داخلة عليهم . فأما اذا جاز ذلك ، فمن أين أن ما اجتمعوا عليه حق .

فان قالوا : قد علمنا زوال الشبه فى ذلك . فلذلك جعلت اجتماعهم / حقـا .

قيل له : فكأنك تعتمد على عملك بأنهم يعملون صحة ما شاهدوه ، دون اجماعهم على ذلك قولا .

فان قال : كذلك أقول .

قيل له : فيجب أن يكون حصول العلم الضرورى ، لكل عاقل ، يغنى فى تصحيح ذلك عن التعلق بالاجماع . ويجب ، على هذا ، صحة ما تقرر فى العقول مما لا نشاهد . لأن حال العقلاء فيه ، كحالهم فيما شاهدوه .

وبعد ، فان ما ادعاه من أن ذلك اجماع من العقلاء لا يصح ؛ لأن السوفسطائية تقول : ان ما يدرك بالحواس هو بمنزلة ما يظنه النـائم مما يراه فى نومه . فذلك مختلف فيه ، كما اختلفوا فى العقليات ، ولو ثبت على كل حال الاجماع الذى ادعوه ، لم يجب القضاء بأنه لا علم يصح الا المشاهد ، لأن ما يختلف فيه ، قد يصح بالدلالة . فانما يجب أن يقضوا بذلك على صحة ما يعلم بالادراك ؛ وان اتفقوا فيما عداه ، فلا يقطعوا فيه بصحة ولا فساد .

وبعد ، فان الحواس لا تتناول كون الشىء صحيحا أو فاسدا ، وانما

يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته ، ويعلم عند ذلك كونه موجودا . لأن صحة الشيء لا ترجع الى نفسه ، ولا لصفة النفس به تعلق . فكيف يقال : ان اجماعهم على صحة ذلك تقتضى الثقة ، مع أن صحته لا تتعلق بالادراك أصلا ، ويحتاج فيه الى دليل ، أو الى الرجوع الى النفس ، فيصير العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الادراك . فاذا وجب القضاء به ، وان لم يتناوله الادراك ، فما الذى يمنع من القضاء بصحة العقليات اذا علمها الانسان ، وان / لم يتناولها الادراك ؟ فأما رجوع المعتقد عن الشيء ، فلا تعلق لهم به ، لأن الرجوع عن الشيء لا يدل على فساده ، ولا على صحة المرجوع اليه ، وقد يثبت المعتقد على الفاسد ويرجع عن الصحيح ؛ ويقع ذلك من الواحد ، ومن الجماعة . فليس فى هذا دلالة على أن العقليات لا تصح ، من حيث يقع فيها هذا المعنى .

وبعد ، فاذا صح أن المدرك قد يرجع ، فيما أدركه عما اعتقده ، الى سواه ؛ ولا يوجب ذلك بطلان ما يؤدى اليه الادراك ؛ نحو من يدرك السراب ويعتقده ماء ، ثم يرجع عن ذلك الى أنه سراب . فكذلك ، لا يجب أن يتوصل بمثله الى أن العقليات لا تصح . ويجب أن يعتمد ، فى كل ذلك ، على سكون النفس الى ما اعتقدناه من جهة العقل والادراك والنظر ، فنقضى بصحة ما اختص بذلك دون ما عداه .

وقد بينا أن ادراك الشيء ، ليس هو الموجب لكون اعتقاده علما ، وانما صار كذلك لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد . ولذلك تسكن النفس الى المدرَك بعد تقضّى الادراك ، وادراك العـلم بالمدرَك بما [1] ذكره

(١) بما : فى الأصل « بم » .

العالم . وبينا أن سكون النفس يتبع كون الاعتقاد علما ، على أي وجه وجد . وأن ما يقع عن النظر ، بمنزلة ما يقع عند الادراك ، وأن اختلافهما في أن علمه بما يدركه ، لا يمكنه أن ينفيه عن نفسه . وليس كذلك ما يقع عن النظر ؛ فان ذلك أجلى من هذا ، وأن ذاك يقع مبتدأ وهذا متولد ، لا يؤثر في اشتراكهما فيما اقتضى كونهما علما من سكون النفس . ولا فرق بين / من تعلق بذلك ، وبين من قال : ان العلم بالمدرك انما يكون علما في حال الادراك . لأنه لا يجوز ، في تلك الحال ، أن يسهو عنه . وليس كذلك اذا علمه بعد تقضي الادراك . فاذا لم يجز التعلق بمثل هذا ، فكذلك بما قدمناه .

وقد ألزموا على هذا القول ، ان الادراك اذا لم يتناول ما ذهبوا اليه من أنه لا يصح الا ما أدى الحواس اليه ، فيجب أن لا يكون صحيحا ؛ لأن الحواس غير مؤدية . وهذا كما قيل ، لمن نفى صحة النظر : اذا أبطلتم النظر فكيف يصح أن تفسدوه بنظر ؟

فأما الكلام في أن الحواس تقضي على العقول ، أو العقول قاضية عليها ، أو لا يقضي أحدهما على الآخر ؛ فأظن أن أكثر من تكلم فيه ، لم يعرف الغرض . لأن الحواس ليس لها تأثير في هذا الباب . وانما المعتبر بالعلم بالمدركات ، والعلم المتقرر في العقول باضطرار ، أو المكتسبة من النظر .

وقد علمنا ، أن كل علم حصل من ذلك ، لم يمكن أن يقال : ان الآخر هو الذي اقتضى صحته ؛ بل متى ، وقع على هذا الوجه ، أن يكون علما ليجب كونه صحيحا ، متى لو لم يوجد سواه ؛ كأن ذلك غير مؤثر في

صحته . وانما نقول ، فى هذه العلوم : ان بعضها يتعلق ببعض ، متى كان أصلا له ، أو كالأصل ،فاذا لم يكن هذا حاله ، فبحصوله علما مع فقد الآخر ، غير ممتنع . ولذلك لم يحصل العلم بحال المشاهد ، ولما حصل العلم بذاته ووجوده . وان أرادوا بهذا القول : انه لولا العلم بما يدرك بالحواس ، لما صح أن يعلم الانسان سائر الأمور . فذلك صحيح . لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل ؛ بل يجب أن يقال : انها أصل لها . وان أرادوا بذلك أن بالادراك تعلم صحة العلوم / العقلية ، فذلك باطل . لأنا قد بينا أن الطريق الذى تعلم به صحة جميع العلوم ، هو أن من حق العلم أن يختص سكون النفس دون غيره . فاذا علمنا سكون النفس ثابتا فى الكل ، وجب القضاء بصحة جميعه . ويجب على هذا ، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدركات ؛ لأن به تعلم صحتها ، على الوجه الذى رتبناه ؛ ولولاه لما علم ذلك .

ولا يجوز أن يقال : ان العلوم الادراكية هى القاضية على العلوم العقلية ، لأنها أجلى منها وأقوى ، أو لأنه لولاها ، لما حصلت هذه ، أو لأنها تزول بزوالها . وذلك أن كون هذه الوجوه لا مدخل لها فى كون العلم صحيحا ، وكون طريقه صحيحا .

وما قدمناه ، من أن بالعقل نعلم أن هذه العلوم صحيحة ومفارقة لغيرها ، له تأثير فى هذا الباب ، فيجب أن يكون العقل ، من الوجه الذى قلناه ، هو القاضى على صحة ما تؤدى اليه الحواس .

وسنكشف ذلك عند الكلام فى صحة النظر ، وبيان ما به تعلم صحته .

فصـــل

فى ذكر(١) طرق(٢) العلوم الضرورية والمكتسبة

قد بينا ، فيما سبق ، أن الادراك طريق العلم ، اذا كان المدرك عاقلا ، واللبس عن المدرك زائلا . وبينا أن الادراك ليس يمتنع ، فيقال : انه يولد العلم ، وانه لا يجوز كونه متولدا عن صحة العين ، وتقليب الجفن ، وغيره . وأن العلم الحاصل للمدرك ، يجب أن يكون من فعله ، تعالى ، ابتداء ، وان كان يفعله ، تعالى ، متى حصل المدرك مدركا . وبينا / اختلاف مذهب الشيوخ ، رحمهم الله ، فى أن هذا العلم ، هل يصح منه ، تعالى ، أن يفعله ، ولما حصل الانسان مدركا وبصيرا . وذكرنا الخلاف فيه .

وانما قال شيخانا ، رحمهما الله ، أنه لا يجوز أن يعلم المبصر ، الا اذا حصل بصيرا ؛ لأنهم جعلوا ، العلم بالمبصر متعلقا بالعلم بصحة ادراكه ؛ ولا يجوز أن يعلم ذلك ؛ الا وهو بصير . ولهذا قالوا : يصح أن يعلم المبصر ، وان لم يحصل مدركا له ، اذا حصل بحيث أن يدركه وعلى هذا استدلوا بكونه ، تعالى ، عالما بكيفية المدركات ، على كونه سميعا بصيرا .

وقد بينا القول فى نصرة القول الآخر ، وتقصيناه . وبينا الكلام فيما يسألون عنه من خطأ المناظر ، وكشفنا الجواب فيه . وأبطلنا قول من

---

(١) ذكر : ساقطة من الفهرس .

(٢) طرق : في الفهرس ، طريق .

يقدح في الادراك ، وكونه طريقا للعلم بما يعرض فيه من الخطأ . وفصلنا بين العلم الحاصل بالمدرك ، وبين غيره ، مما يعتقده المدرك بشبهة داخلة عليه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في البغداديات وغيرها ، الكلام في أن الادراك طريقٌ العلم ، والغرض بهذا القول ، وأنه لا يريد به أنه يوجب العلم ، أو يصحح وجوده ، وانما يريد به أن العلم يقوى عليه ، وأنه لا يجوز ، عنده ، السهو عن المدرك ، مع السلامة ، وأن انتفاء العلم ، يوجب تناقض حاله . وبين أنه لا يمكن أن يقال : ان الحاسة طريق للادراك ، فيتوصل بذلك الى اثبات معنى له صار مدركا ، وان وجب كونه مدركا ، ولم يجز خلافه . وكشفنا القول ، في ذلك ، في باب الرؤية ، فلا وجه لاعادته .

فان قيل : ما الذي يوجب أن يفعل ، تعالى ، / العلم بالمدرك ، مع قولكم : انه ، تعالى ، لا يصح الالجاء عليه الى الفعل . فيجب أن يكون مُخيرا ، يصح أن يفعل فيه العلم بالمدرك ، وأن لا يفعله . فان قلتم : ان ذلك يصح بأن يزيل عنه ما قيد من كمال العقل بالسهو . قيل لكم : انما أوجبنا عليكم أن لا يفعل هذا العلم ، ولا يفعل معه السهو بالمدركات ، ويبقى سليما كامل العقل . ومتى ارتكبتم ذلك ، لزمكم أن لا تأمنوا في سائر العقلاء أن يكونوا مدركين للأجسام الحاضرة ، وهم غير عالمين بها ؛ بل يجب أن تجوّزوا ذلك في أنفسكم ، وهذا يوجب من ارتكاب الجهالات ما لا خفى به .

قيل : انه لا يصح ، على ما قدمناه ، أن لا تفعل هذا العلم بالمدرك ، مع بقاء ما فيه من العلوم . لأنها تستند الى العلم بأنه متى أدرك الشيء ،

مع السلامة ، وجب كونه عالما به . فمتى لم يعلم المدرك ، لم يحصل له هذا العلم ؛ واذا لم يحصل ، أثر ذلك فى وجود سائر علومه . وهــذا كقولنا : ان العلم بالمدلول يتبع العلم بصفة الدلالة . فلا يجوز أن يعلمه خطور الدلالة بالبال ، ولا يكون عالما بها . فكذلك القول ، فيما قدمناه . واذا لم يصح أن يعرف المستدلّ ، بطريقة النظر ، الشيء ، الا وأصول العلوم حاصلة له ؛ فكذلك القول فيما قدمناه . وعلى هذا الوجه ، يصح القول : بأنه لا يصح أن يعلم بعض المدركات ، دون بعض ، اذا تساوت فى أنه مدرك لها ، وفى زوال وجوه اللبس عنها ؛ وان صح أن يعتقد بعضها دون بعض ، على وجه / لا يكون علما . وذلك يسقط ما قدمناه من السؤال. ويعلم أن المدرك يعلم الشيء على الوجه الذى أدركه عليه . وانما يدركه على أخص أوصافه فى حال الوجود ، لأنه لابد من أن تحصل له فى حال الوجود أوصاف" . فالادراك لا يتناول منها ، الا ما يرجع الى ذاته ، كتحيز الجوهر ، وكون السواد على ما يختص به من الهيئة التى يفارق بها غيره .

وقد دللنا على ذلك ، عند ذكرنا تماثل الجواهر فى باب نفى التشبيه . وبينا أن الادراك لا يتنــاول الشيء من حيث كان موجودا ، ولا حادثا ، ولا متحركا . وبينا أن الادراك اذا تناول الشيء على صفة ، فالواجب أن يشيع فى كل ما له تلك الصفة ؛ وذلك لا يصح الا فى أخص أوصافه . وقد نعلم ، عند الادراك ، بكون المدرك موجودا ، وان لم يتعلق الادراك به على هذه الصفة . لكن الصفة التى يدرك عليها ، لما لم يصح أن يحصل عليها الا وهو موجود ، وجب أن نعلمه موجودا . وصار هذا العلم ، كالأصل للعلم بما يختص به من الصفة الذاتية. ولذلك لما صح أن ندرك ما لا يجوز

أن يحل فى غيره ، صح أن تعلم المدرك ، وان لم نعلمه حالا ، كالصوت . وليس كذلك نفس الوجود ، لأنه لا يصح ، فى شيء من المدركات ، أن يدرك الا وهو موجود .

وقد بينا ، أن هذه الطريقة أولى من القول بأن العدم يمنع من ادراك الشيء ، وان كان ما يدرك عليه يحصل فى حال العدم والوجود . وأوردنا فيه ، ما يغنى عن اعادته . وقد بينا أن للحى ، بكونه مدركا ، صفة زائدة على ما له بكونه عالما حيا . ويجب أن يكون مختصا بصفة من حيث / يحصل رائيا مبصرا مشاهدا بحاسة العين . فتصير تلك الصفات بمنزلة ما يختص به القادر ، فى أنها لو كانت معانى كانت تختلف من حيث يتغاير المدرك بها ، وان كان معنى الاختلاف لا يصح فيه اذا كان المدرك واحدا ، ويختص من حيث يدرك المسموع ، ويصير سامعا له بصفة ، ويختص من حيث أدرك الروائح والطعوم بصفتين ، وان لم تكن هناك عبارة تخصه على نحو ما قدمناه . وكذلك فانه يختص من حيث أدرك الحرارة والبرودة والجسم بصفة مخصوصة ، وان لم تنفرد له عبارة . وكذلك القول فى ادراك الألم .

ولا معتبر بالعبارات فى هذا الباب . فليس لأحد أن يجعل ذلك أجمع صفة واحدة من حيث لم يفرد له عبارة ، كما أفرد فيما يدرك بالعين والأذن .

وقد يعلم ، عند ادراك الجوهر ، كونه متحركا وساكنا على بعض الوجوه ، وان لم يدرك حركة ولا سكونا ، من حيث يختلف حال الجسم على الرأى فى كيفية وصول الشعاع على الوجه الذى يرى لأجله ، فلذلك

لا يفصل بين المتحرك والساكن ، متى لم يختلف حال شعاعه البتة .

وقد يعلم العاقل ، عند ادراك الشيء ، غيره ، وان لم يتناوله الادراك البتة ؛ وذلك نحو علمه بقصد المشير والمخاطب عندهما . لأن القصد لا يُدرَك ، في الحقيقة ، ولا الاعتقاد والدواعي ؛ وانما يدرك خطابه واشارته ، ويعلم ذلك عندهما .

وتحقيق هذا الكلام ، أنه يعلم كونه قاصدا وظانا . فأما العلم بالقصد نفسه ، فطريقه الاستدلال عنده ؛ وان كان / شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، قد جعله مما يُعلم باضطرار ، بل حكم بأنه يُدرك . وانما اشتبه ذلك عليه ، لما رأى الانسان يعلم ، على وجه ظاهر ، حاله في كونه قاصـــدا ومعتقدا ، ولم يتهــذب له القول بأنه يعلم اختصاصه بحال ، فحكم بأنه مدرك . وما بيناه في باب الارادة ، يغني عن اعادته .

وقد يعلم العاقل ، عند ادراك الأخبار المخصوصة ، المخبرَ عنه . فيكون العلم بذلك واقعا عند ادراك غـيره . كما أن العلم ، بقصد المخاطب واعتقاده ، يقع عند اشارته وتصرفه وخطابه . وسنشرح القول في الاخبار ، عنـــد القول في النبوات ، فانه أليق به . ونبين ، هناك ، أن هذا العلم ضروري .

فأما ما به يُعلم أن العلم بالمشاهدات ، ضروري ؛ فهو تعذر انتفائه ، على كل وجه . وانما ينتفي بالسهو ، أو ما يجري مجراه ، على حد ما تنتفي القدرة بضدها وسائر ما يختص ، تعالى ، بالقدرة عليه . واذا ثبت أن ما يحدث فينا من الحركات ، على وجه يتعذر علينا اختيار ضدها ولم يقع بحسب دواعيها ، يجب أن لا يكون من فعلنا ؛ فالعلم بالمدركات قد حل هذا

المحل ، فيجب أن يكون بهذه الصفة . وبهذه الطريقة ، نعلم أن العلم ، بقصد المخاطب والمشير ، ضروري ؛ لأنه لا يمكنه التصرف فيه على حد تصرفه مما يفعله . فأما قصده ، تعالى ، فلا يصح أن نعلمه في حال التكليف ، الا بدليل . لأن الطريق ، الذى به يُعلم قصد أحدنا ، لا يتأتى فيه . ولأن العلم بقصده ، يترتب على العلم بذاته . فاذا كان لا يعلم الا باكتساب ، فقصده بأن لا يعلم الا على هذا الوجه أولى .

فان قال : اذا كانت الاشارة / لا تُدرك ، فكيف يُعلم قصده عندها ؟ وكيف يساوى ذلك ، العلمُ بقصد المخاطب ، والخطاب مدرك ؟

قيل له : انه كما يجوز أن يعلم الشيء عند ادراكه لغيره ، فكذلك قد يعلمه عند علمه لغيره . فاذا كانت الأكوان معلومة ، لم يمتنع أن يعلم عندها القصد . ويجوز ، أيضا ، أن يجعل طريق معرفة القصد أنه يدرك المشير ، ويدرك العضو الذى يشير به ، على وجه مخصوص ، فيُعلم القصد عنده . لأنه اذا جاز أن يعلم الشيء عند ادراك أمر ثان ، فغير ممتنع أن يعلم الشيء عند ادراك أمر ثالث . واذا جاز أن يعلم المخبرُ عنه ، عند ادراك أمور كثيرة ، فغير ممتنع أن يعلم قصد المشير عند ادراك محل الاشارة على وجه مخصوص . وقد يُعلم ، عند الخطاب ، قصدُه ، اذا قرن به الاشارة ؛ وان كان ، لو تفرد عنها ، لم يُعلم قصدُه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : قد يعلم المخاطَب قصد المخاطِب بالاشارة ، وان لم يعرف اللغة ؛ وان كان العارف بها ، بأن يُعرف قصدُه ، أولى . وقد بينا أنه يعلم ، عند ادراك المحل ، حاله في كونه متحركا أو ساكنا . وكما نعلم ذلك ، فقد نعلم عند ادراكه الجسم كونه متجاورا ،

ومباينته لكونه مفترقا . وقد يعلم العاقل ، متى علم الشيء الذى يدرسه حالا بعد حال ، ترتيبه ونظامه ،على وجه يكون العلم به حفظا يمكنه معه أن يؤديه مرتبا ، ان كان على الكلام قادرا . وكذلك قد يعلم الصنائع ، عند علمه بتعاطى الصنّاع لها وممارستهم ذلك . فيصير ذلك العلم ثابتا فى قلبه ، وعلى وجه يمكنه / فعل مثل ما فعلوه . ويجرى ذلك ، مجرى الحفظ على ما قدمناه . فكل ذلك ضرورى ، من حيث لا يفتقر فيه الى نظر ، ولا يمكنه أن ينفيه عن نفسه . وقد يعلم العاقل ، عند معرفته بتصرف غيره حالا بعد حال ، أن الكتابة والبناء وما شاكلهما لا تقع الا بحسب قصد قاصد وارادة مريد ، وأنه يتعلق به ضربا من التعلق ، وان كان يحتاج فى أنه المحدث له وفى أنه لا يقع بالطبع . ولا هو من فعل القديم ، تعالى ، الى الاستدلال .

وقد بينا ، من قبل ، أنه يعلم ، باضطرار ، مفارقة حال من يصح الفعل منه ، لمن يتعذر عليه ، وأن الجماد لا يصح منه الفعل ولا أن يكون قاصدا . وبينا أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، ذكر أن العلم ، بمفارقة العالم والقادر لمن يتعذر الفعل عليه ، ضرورى ، وأن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال : ان هذا العلم ، متى لم يحصل بالعادة ، فلابد أن يضطر ، تعالى ، اليه من يكلفه ، كما اضطر عيسى ، عليه السلام ، الى كمال العقل مع قصر المدة . وبينا أن الغرض بذلك أن العلم ، بمقادحة حال من يقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه لما يتعذر ذلك عليه من جماد وغيره ، ضرورى . وان كان العلم ، بأن ذلك انما يصح منه لاختصاصه بحال فارق بها غيره ، مكتسب . وقد يعلم العاقل ، منذ مشاهدته الجسم واختباره أحواله انه لا يصح أن

يكون فى مكانين . كما يعلم ، عند علمه بوجود الأجسام وغيرها ، أنها يستحيل أن تكون موجودة معدومة ، وقديمة محدثة . لأنه يعلم ، أن كونَ الشيء على صفة وأنه ليس عليها ، محال ؛ وأن الشيء / موجود معدوم والموجود قديم محدث ، يؤول الى ذلك . فيعلم ، باضطرار ، استحالته ؛ وان كان لابد من تقدم العلم بحال الجسم والموجود ، وخطور حقائق هذه الصفات بباله . ولذلك لا يصح أن يشك فى ذلك البتة .

وهذه طريقة تفارق أكثر ما قدمناه ، فى أنها ليست بطرق للعلم ، على الوجه الذى ذكرناه فى الادراك والاخبار .

وقد يعلم العاقل ، بعد معرفته بمفارقة الكذب لغيره ، أن ما لا يقع فيه من ذلك ، ولا دفع مضرة ، فهو قبيح باضطرار . ويعلم ، بعد تقدم علمه بالآلام والغموم وما أدى اليهما ، أن الظلم قبيح باضطرار .

وانما قلنا ، فى هذين العلمين وما شاكلهما : انهما مما يقع ابتداء فى العقلاء ، لا لأنها توجد ابتداء قبل العلم بالمدركات ، لكن لأن العلوم المتقدمة لا تكون طريقا لها ، على الوجه الذى قد بيناه فى الادراك وغيره .

وقد بينا ، من قبل ، أن القبيح لا يكون قبيحا لنفسه ، كان جهلا أو غيره . فليس يمكن أن يقال : انه انما علم الكذب والظلم قبيحا ، لأنه أدركهما كذلك . ولأن ما نعلم بالادراك ، لا يكون الا مفصلا . والعلم بقبح القبائح ، لا يكون الا مجملا ؛ فأين أحدهما من الآخر . والصوت والألم ، وان أدركا ، فانهما يدركان على ما هما عليه فى الذات ؛ وكونهما قبيحين ، انما يتعلق بأوصاف زائدة . وذلك يبين أن هذا العلم غير تابع للادراك ، وان كان لابد من تقدمه على وجه مخصوص .

وقد بينا ، من قبل ، أن ما تقوله الكلابية ، فى صفات الله ، لا يطعن / فيما نقوله . لأنهم انما يمنعون الاسم ، أو يغلطون فيما له حصلت الصفة . فأما علمهم ، بأن المعلوم اما أن يكون موجودا أو معدوما ، كائنا أو منتفيا ، لوجوده أول ، أو لا أول له ، كعلمنا لا محالة .

وليس لأحد أن يقول : ان هذا العلم اذا كان لابد فيه من تقدم العلم بالوجود ، فهو طريق له ؛ كما أن العلمَ بالخطاب ، طريقٌ لمعرفة القصد . وذلك لأن العلم ، بوجود المدركات ، انما وجب تقدمه ، لأنه من كمال العقل ، ولأنه أصل للعلم بما قدمناه ، لأنه لا طريق اليه . فأما الكلام ، فى اختلاف أحوال هذه الطرق وما لابد من حصوله حتى يحصل العلم ، وما قد يحصل العلم مع فقده ، وما يكون طريقا للعلم بالعادة ، ولما يكون طريقا له على جهة الايجاب ، وما يقوم غيره مقامه فى كونه طريقا ، وما لا يقوم غيره مقامه فى ذلك ، وما يكون طريقا للعلم أصلا ومفارقته لما يكون طريقا للحفظ الذى له صفة زائدة على كونه علما ، وما يجب فى طريقه أن يكون حادثا أو فى حكم الحادث ، وما يصح أن يكون طريقه حادثا ونافيا ، وما يجب أن يكون باقيا ، والفصل بين الطريق الذى يقتضى العلم على جهة الجملة وبين الطريق الذى يقتضى ذلك على جهة التفصيل ، انما لم نتقصه لأنه كالمستغنى عنه فى هذا الموضع ، وان كان التنبيه عليه قد مضى مفرّقا فى أبواب هذا الكتاب . فهذا الذى ذكرناه بيان طرق العلوم الضرورية .

فأما العلم المكتسب ، فقد بينا أن الواحد منا لا يجوز أن يفعله الا عن نظر ، / أو ذكر النظر ، أو عند كونه عالما بالمعتقد ، أو عالما بأن ما اختص بصفة يجب أن يكون على أخرى ، الى سائر ما ذكرناه فى ذلك . ولا شىء

من العلوم المكتسبة ، الا ويرجع أصله الى النظر . لأن ما يفعله عند ذكر النظر ، لولا تقدم النظر ، لم يكن علما . وما يفعله الواحد منا ، عند تقدم علمه بأن الظلم قبيح من العلم ، يقبح هذا الظلم بعينه . فلابد من أن تتعلق بالاستدلال ، الذى به نعلم أن هذا بعينه بصفة الظلم ؛ فعند ذلك ، نعلم قبحه .

فأما ما نعامه مكتسبا بأن يفعل العلم لمعلومه ، فقد يكون علمه بذلك ضروريا ومكتسبا . لكن الدواعى لا تدعوه الى فعل ذلك من حيث لا يميز بين أن يكون علما لعلوم بالشىء الواحد ، أو بعلم واحد ، ولأن الغرض أن يحصل ساكن النفس الى معتقده ، دون الاستكثار من العلوم المتعلقة بالمعلوم الواحد . فاذا صح ذلك ، وثبت كون النظر طريقا للعلم وموجبا له ، وأنه ليس بطريق للجهل ، فقد صح كل ما ندعيه فى العلوم المكتسبة . ونحن نذكر القول فى ذلك الآن ، ثم نذكر القول فى الدليل وأحكامه . لأن النظر اذا كان لا يوجب العلم ويؤدى اليه ، الا اذا تعلق بدليل ، فكما لابد من ذكر أحكام النظر ، فكذلك لابد من ذكر حكم الدليل وما يتصل بذلك .

فصـــــل

فى بيان الطريق الذى به نعرف / صحة النظر

اعـلم ، أن شيخنا أبا هاشـم ، رحمـه الله ، يجعل عـلامة صحة النظر كونه مولدا للعلم . ويقول : ان سكون نفس الناظر الى صحة ما اعتقده ، ومفارقته للجاهل والشاك والظان ، يقتضى صحة نظره . ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضى سكون نفسه الى الحق . ومن المخالفين من الاضطراب والمكابرة ، عند محاجتنا لهم ، ما يدل على زوال سكون النفس عنهم .

ويجب على هذا القول ، أن نقول : ان فى النظر ما يكون صحيحا ؛ وفيه ما لا يصح لأنه لا يولد العلم ، كالنظر فى أمور الدنيا ، وفيما ليس بدليل ، وفيما لا يعلمه المستدل وان كان دليلا لكنه لا يكون فاسدا . وقد دل الدليل على أن لا نظر يوجب جهلا أو ظنا .

وقد صرّح بذلك فى غير موضع ، فقال : ان النظر الصحيح لابد من أن يولد العلم . ونبه بذلك على ما قدمناه .

فأما اذا مرّ فى الكتب ، أن النظر لا يكون صحيحا ، فالمراد به أنه لا فاسد فيه ، ليكون جميع ذلك متناسبا فى الصحة ، غير متناقض .

وقد بينا ، من قبل ، الكلام فى أن سكون النفس يقتضى كون الاعتقاد علما ، وأنه لذلك لا يجوز أن يشك ويرتاب ، ويفارق حاله حال الظان والشاك . فاذا صح فيما يحدث ، عند النظر فى الدليل من الاعتقاد ، هذه

الصفة ، فيجب كونه صحيحا . يبين ذلك ، أن ما يرد عليه / من الشبه ، يدفعه بالنظر وما أدى اليه من العلم . وليس كذلك حال الجاهل وغيره .

وقد بينا أن سكون النفس حكم للعلم ، يختص به العالم لمكان العلم ، لا أنه معنى سواه ؛ بل يرجع الى ذات العلم اذا وقع على وجه مخصوص . وانما لا يوصف ، تعالى ، بأنه ساكن النفس ، لأن استعمال ذلك ، فينا ، توسع . ولا يجوز وصفه ، تعالى ، بما هذا حاله ؛ كما ذكرناه ، فى المنع ، من وصفه بأنه عاقل وفَهِم" .

وبينا ان سكون نفسه الى الاعتقاد الواقع عند النظر ، لا يبطل بتمكنه من نفيه لشبهة تدخل عليه . فان تعذر ذلك فى الضرورى ، لأن ما له تعذر ذلك فيه أنه من فعله ، تعالى ، فيه ، وليس كذلك ما يفعله . ولا يوجب ، ذلك ، الفرق بينهما فى الحكم الذى ذكرناه . كما لا يفترق العلمان ، وان صح ان نسهو عن أحدهما ، ويمتنع ذلك فى الآخر فى كونهما علمين .

وقد بينا الوجه الذى به نعلم كونه علما ، وكون نظره صحيحا ، بأن قلنا : اذا علم ، من حاله ، أنه ساكن النفس الى ما علمه ، وتقدم له العلم بأن ذلك يتبع العلم ، عَلِم أن ما علمه عِلْم وأن ما ولده النظر صحيح ، ولا يحتاج الى نظر بعد نظر فى ذلك . وهذا يبطل القولَ : بأنه لا يعلم صحة علمه الا بعلوم لا نهاية لها . ويبطل قولهم : اذا لم نعرف صحة النظر الا بنظر ، والقول فى كل النظر على سواء ، فيجب / أن لا نعلم صحته أبدا ، لأنا لا نأتى هذا القول .

لكن النظر ، الذى نعلم به صحة النظر ، مستغرق لجميع النظر ،

فلا يؤدى الى ما قاله . ويفارق ذلك ما يلزمهم من القول : بأن النظر يعرف فساد النظر ، وأن ذلك يتناقض .

وبينا ، أن القول : بأن نفس العالم ، على جهة الاكتساب ، لا تسكن الى ما علمه . بمنزلة القول : بأن العلم الضرورى لا يقتضى سكون النفس . لأن الطريقة فيهما لا تختلف . لأنا ، كما نعلم أن الأسود مفارق للأبيض ؛ فكذلك نعلم ، أن من صح الفعل منه ، يختص بحال يفارق بها من يتعذر عليه ، متى نظرنا فى ذلك ، وتسكن نفسنا فى الموضعين على حد واحد .

وبينا ، أن سكون النفس قد يحصل للعالم ، وان لم يفكر فى أحواله بأن اعتقد خلاف ما هو عليه ؛ كما يحصل ذلك للمتجاهلة ، وان اعتقدوا أن علومهم ظن وحسبان .

وليس له أن يقول : ان النظر ، لو كان صحيحا ، لصح أن نعلم صحته فى حال وجوده ، وقبل حال وجوده ؛ وتعذر ذلك ، يمنع من القول بصحته . وذلك لأن الدليل على صحته ، انما يحدث بعد حال وجوده ، وهو العلم ؛ لأن ، بسكون نفسه الى ما علمه بعد النظر ، يستدل على صحته . ولا يجوز أن يستدل بما لم يحدث أصلا ، فلذلك تأخر العلم بذلك . وهذا غير ممتنع فى كثير مما نعلم باكتساب ، كالنبوات وغيرها . ولو جاز أن يطعن ، بذلك ، فى صحة النظر ، لجاز مثله فى صحة العلم . لأنه لا يعلم صحته ، الا بعد وجوده ، واختبار حاله ، على ما قدمناه . / وان كان لا يمتنع ، اذا تقدم للعالم المعرفة بصحة النظر ، أن يعلم فيما بعد أن النظر لا يقع الا صحيحا اذا تعلق بالدليل . كما نعلم أن الاعتقاد ، الذى تسكن النفس الى معتقده ، لا يقع الا صحيحا . كما نعلم ، بعد تقدم الاستدلال بالمعجز على النبوة ، أن

كل مدعى للنبوة ظهرت عليه المعجزات ، فهو نبى ، وان كان فى الابتداء لا يعلم ذلك الا بعد فكر ونظر .

وبينا ، أن المقدم على النظر طالبا به الاعتقاد ، وان لم يعلم ما الذى يتولد عنه مفصلا ، فانه يعلم فى الجملة أنه يولد عنه الاعتقاد ، فلن يكون الا علما ، وذلك يوجب حسن الاقدام عليه .

فان قال : أليس يجب عليكم أن تعلموا غيركم صحة النظر ، عند المنازعة فيه ، كما يلزمكم معرفة ذلك عند ورود الشبهة ، فكيف يصح أن تعرفوه بسكون النفس ، وذلك مما لا نعلمه من حالكم ، كما تعلمونه من حال أنفسكم ؟ واذا تقدم ذلك ، كان لمن خالف فى ذلك أن يدعى عليكم ضد ما تدعون ، ويزعم أنه يجد من نفسه خلاف ما وجدتموه من أنفسكم . وفى ذلك ابطال اقامة الحجة على الغير ، وتعريفه الفصل بين الصحيح والفاسد . ويجب التكافؤ فى المحاجة ، ولا فرق بين التكافؤ فيها والتكافؤ فى نفس الحجة .

قيل له : انه ، تعالى ، اذا بين للمكلف ما يتوصل به الى معرفة ما يلزمه ، لم يؤثر فى حاله أن يتعذر عليه تعريف الغير ما تقع فيه المنازعة . فاذا صح ذلك ، وعرفنا ، من أنفسنا ، سكون النفس الى ما أدى النظر اليه ، / كنا نعلم سكون أنفسنا الى المدركات ، فيجب أن تقضى بصحته ، وان خولفنا فيه ، كما قضينا بصحة علمنا بالمشاهدات مع خلاف السوفسطائية . ولو لم يصح تقدم الطريقة ، لما قامت الحجة على المكلف سيء النية ، ولما صح معرفة الأخبار والنبوات ، لأن جميع ذلك لابد من أن يرجع فيه الى النفس .

وبعد ، فانه يمكننا أن نعرّف الغير صحة النظر ، بأن نذكر له الوجه الذى به عرفنا صحته ، وان كان يحتاج هو الى أن ينظر فيعرف . لأنه يتعذر علينا أن نضطره الى العلم ، وانما نعرّفه الأمور بأن نرتب له الدلالة وطريقة النظر ، على الوجه الذى لو نظر فيه لعرفه ؛ ونعلم أن حاله ، كحالنا ، فى أنه ان نظر علم ؛ لأن النظر ، فى توليده المعرفة ، لا يختص بأن يولد فى واحد دون آخر ، اذا وقع من الكل على حد واحد ؛ ونعلم أن حال غيرنا فى سكون نفسه الى ما قد نظر ، كحالنا فى أنه ان نظر علم كما علمناه ؛ ونعلم أنه متمكن من النظر ، كالواحد منا ؛ فيجب أن نعرّفه صحة النظر ، من حيث علمنا من حاله ما قدمناه من الوجوه . وهذا ، كما نقول : انه يصح أن يعرف الغير أنه يعلم المدركات كما نعلم ، والمخبر عنه كما نعلم ، اذا شاركنا فى الادراك وسماع الأخبار . ومتى ، أبى بعد تعريفنا الا الامتناع عن النظر فيما أوردناه من الطريقة ، لم يضر بذلك الا نفسه . كما أن العاصى من المكلفين ، بعد ازاحة العلة / من القديم ، لا يضر الا نفسه .

وقد بينا أنه ، وان كان لابد من رد الانسان الى نفسه فى هذه الأصول الضرورية التى عليها تبنى الأدلة ، فقد يمكن أن ننبه بذكر أمثال وشواهد على صحة ما نقوله ، وفساد ما يذهب اليه . وقد كشفنا ذلك عند الكلام على السوفسطائية ، ولا يجب ، اذا التبس الحال فى ذلك فى بعض الأوقات ، أن لا يصح ما نبهناه عليه . لأن حال القاصد والجاد والهازل ، قد يلتبس فى بعض الأحوال ، ولا يمنع ذلك من صحة معرفتها فى سائر الأحوال .

وقد بينا ، أن الانسان قد يعلم كون غيره معتقدا ، ويعلم ساكن النفس بتصرفه فى مقتضى الاعتقاد على وجوه مخصوصة . وهذا يبين صحة تعريفنا الغير ما نعلمه من صحة النظر والعلوم . ألا ترى أنا اذا وافقناه ، فقلنا له : أتعلم صحة أمر مما نعتقده أم لا ؛ لم يمكنه أن ينفى ذلك ، كما أوردناه على السوفسطائية ؟ فاذا ثبت اعترافه بذلك ، قيل له : فيما تعلم صحة ذلك ؟ فان قال : بالنظر ، فقد دخل فيما عابه علينا ، وسلك الطريقة الصحيحة . ولابد عند ذلك من أن يُعرِّف بصحة ما قلناه ، أو تقول : انه عرف صحة ذلك بطبع أو الهام ، أو غير ذلك ، فينجا عليه من الكلام . مثل ما سألنا فى النظر . فقد بان ، ان اعترف بصحة شىء مما نعلمه ، فقد أزال عنا المؤونة فى هذا السؤال ؛ وان لم يعترف بذلك ، فقد لحق بأصحاب التجاهل .

فان قيل : اليس من / ادعى فساد النظر ، يمكنه أن يدعى عليكم فى ذلك ، ويورد عليكم مثل ما أوردتم فيما ادعيتم من صحة النظر ؟

قيل له : ان أمكن من نفى صحة شىء من العلوم من السوفسطائية ، أن يعارضنا بمثل ما لزمه ؛ أمكن أيضا من نفى النظر المعارض . والا فيجب أن تكون ساقطة من الوجه الذى بيناه من قبل . فلا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : اذا صح للسمنية أن تدعى علينا فى نفى العلم بمخبر للأخبار ، مثل ما ندعيه عليهم فى العلم بمخبر للأخبار فيجب فساد ما ادعيناه عليهم . فاذا فسد ذلك القول فيما سأل عنه الآن ، وقد بينا أنه يعلم صحة النظر بعد حدوث الاعتقاد الذى تسكن نفسه اليه اذا فكر واختبر حاله ، فعلم أنه سكون

نفسه يرجع الى ذلك الاعتقاد الذى تسكن نفسه اليه ، وأن ذلك مستمر فى النظر لا يجرى مجرى العادات ، فيعلم عند ذلك أنه صحيح وان لم يحدث العلم عن النظر ، ويمكنه أن يستدل على صحته مع فقد علمه بالدلالة ومع أنها لم تحدث . واذا لم يعلم صحة النظر على هذا الوجه ، لم يعلم كونه مولدا للعلم الا كذلك . لأنه لو علمه مولدا للعلم بالشىء المخصوص فى حاله ، لوجب كون ذلك العلم حاصلا . وذلك يمنع من وجود النظر ، ولا يمتنع أن النظر حسن وصواب قبل أن يتولد العلم عنه . بل يجب أن يعلم ذلك ، والا لم يصح فيه معنى التكليف ، ولا يمتنع أن يفعل النظر وأن يعلم أنه يولد العلم . ولا يصح أن يقصد الى ما يولده بعينه ، وان كان قد يصح فيه على جهة الجملة ، / ويصح أن يعلم أن نظره يولد اعتقادا للمعتقد ، وانما يمتنع أن يعلم أنه يولد العلم به على وجه مخصوص . ويجرى فى بعض ما ذكرناه اختلاف فى الكتب .

والذى حصله شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أنه يجب أن لا يصح أن يعلم فاعل النظر ، قبل وجود العلم ، ما يمنعه من فعل النظر ، وهو أن يعلم أنه يولد له العلم بالمدلول على الوجه المخصوص . فأما ما عدا ذلك ، فغير ممتنع أن نعلمه ، لأنه لا ينافى نفس النظر ، ولا يمنع من وجوده .

فأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فانه ذكر أن الذى به نعلم صحة النظر المؤدى الى العلم سلامته وسلامة ما يؤدى اليه من الانتقاض . فان ذلك ، فى أنه يدل على صحته ، بمنزلة انتقاض الشىء فى أنه يدل على فساده . وذكر أنه لو لم يدل ذلك على صحته ، لم يمتنع أن يدل على فساده . وذكر ، رحمه الله ، أنه يعلم سلامة النظر من الانتقاض باضطرار ،

من حيث يعلم بطلان قول من يقول : ان الكبير يدخل فى الصغير ، وأن الجسم يجوز أن يكون فى مكانين فى بعض الأوقات ، الى ما شاكله . قال : ومتى انتقض قول القائل فى الجسم : انه قديم ، فيجب كونه محدثا ، لأنه لابد من أحد القولين .

وقد بينا من قبل أن سلامة النظر من الانتقاض لا تقتضى صحته ، وان كان حصول الانتقاض قد يدل على فساده . وكل ما حكى عنه ، رحمه الله ، من الشواهد فى هذا الباب ، اذا تؤمل كان مما تعلم / صحته باضطرار ؛ أو ان احتيج فيه الى اكتساب ، فلابد من أن يُرجع فيه الى ما قدمناه .

وهذه الجملة بينة فى هذا الباب .

فصــــل
فى أن النظر يولد العلم

يدل على ذلك أن عند النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة ، اذا لم يكن هناك منع ، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه ، لانه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول . لأنه اذا نظر فى دليـــل حـــدوث الأجسام ، لم يحصل عنده اعتقاد النبوات ، واذا نظـــر فى دليل اثبـــات الأعراض ، لم يحصل عنده العلم باثبات المحدث . فاذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة ، فبحسبه من الوجه الذى بيناه . ويجب أن يكون حاله فى أنه متولد عنه ، كحال ســـائر المتولدات . فلو لم تدل هذه الطريقة على ما ذكرناه ، لم تدل سائر الأدلة على اثبات التوليد ، ولما دل وجوب وقوع التصرف بحسب قصده ودواعيه على طريقة واحدة على أنه فعله . وقد بينا صحة ذلك فى باب التوليد من هذا الكتاب .

فان قيل : أليس عند ادراك الشىء ، يحصل الاعتقاد له ، على طريقـــة واحدة وبحســـبه ، ثم لم يوجب ذلك كونه متولدا عنه ، فهلا دل ذلك على بطلان ما قدمتموه من الطريقة ؟ .

قيل له : ان ما قدمناه يقتضى اثبات معنيين حادثين ، وأن أحـــدهما وجب حصوله عند الآخر وبحسبه . وقد دللنـــا على أن الادراك ليس بمعنى أصلا ، / فكيف يلزم على ما قدمناه ؟ وقد بينا ، من قبل ، أنه لا يصح أن يقال : ان كونه مدركا يولد العلم ؛ لأن ما تختص به الجملة من

الأحوال ، لا يصح فيه حكم التوليد ، لأن من حقه أن تختص الحوادث . فمتى حدث الشيء عقيب غيره وبحسبه ، وجب كونه مولدا له . فأما ما لا يختص بالحدوث ، من الأحوال المتجددة ، فان ذلك يستحيل فيها .

وبعد ، فان الادراك لو ثبت معنى ، لم يجب فيه ما ذكرناه . لأن العلم لا يقع عنده على طريقة واحدة ، مع ارتفاع الموانع . ألا ترى أن الطفل قد يدرك ما لا يعلم ، وقلبه يحتمل العلم ؟ وقد يدرك العاقل ما لا يعلمه ، لحصول لبس ، وان كان القلب محتملا للعلم ، والمنع زائلا . لأن اللبس لا يصح أن يكون مانعا من وجود العلم بالمدرك .

فان قيل : أليس النظر ، فى الدليل ، قد يحصل من الطفل ، ولا يحصل العلم بالمدلول عقيبه ، وقد ينظر العاقل ، ولا يتولد العلم ، لحصول شبهة ؟ فهلا دل ذلك على أنه تميز له الادراك فى أنه لا يولد .

قيل له : ان النظر لا يقع من الطفل على الوجه الذى يولد ، لأن من حقه أن لا يولد ، الا اذا كان الناظر عالما بالدلالة على الوجه الذى يدل .. وذلك لا يتأتى فى الطفل ، فلذلك لم يولد العلم . وسنبين ذلك من حال النظر ، من بعد .وأماالشبهة التى ترد على العاقل ، فان كانت قادحة فى الدليل ، / ومخرجة له من أن يكون عالما به على الوجه الذى يدل ، فمن حق النظر أن لا يولد ، لأنه لم يحصل على الوجه الذى يولد . وان كانت غير قادحة فى الدليل ، فانها لا تمنع النظر من التوليد البتة ، لأنها لا تؤثر فى كون السبب حادثا على الوجه الذى يولد وفى احتمال المحل للعلم .

فان قيل : اذا كان تقدم هذه الشبهة يمنع النظر من أن يولد العلم ، فيجب اذا قارنت النظر ، أن تختص بهذا الحكم أيضا . ولا يمكنكم دفع

ما ذكرناه ، لأن المتعالم من حال العقلاء أنهم اذا سبقوا الى اعتقاد الخطأ للشبهة ، ثم نظروا فى الدليل والشبهة قائمة ، أنه لا يولد .

قيل له : الأمر بخلاف ما قدرته ، لأن النظر اذا ورد على الشبهة المتقدمة فانه يولد العلم ، ويزول الاعتقاد الذى اقتضته الشبهة . وذلك بمنزلة من اعتقد قدم الأجسام من حيث يصح أن يتصور ، فى الوهم ، وجودها حالا بعد حال ، ثم نظر فعلم أنها لا تخلو من الحوادث . فالمعلوم أنه يعلم حدوثها عند هذا النظر ، ويزول عنه الاعتقاد المتقدم . ولو وردت الشبهة على عاقل، فاعتقد أن هذه الأفعال تقع بالطبع ، ثم نظر فعلم أن علة حاجة الكتابة الى كاتب حدوثها لاغير ، علم حاجة كل محدَث الى محدِث قادر ، وزال بذلك الاعتقادُ المتقدم . وانما تؤثر الشبهة فى منع النظر من التوليد ، اذا كانت قادحة فى الدليل ، على ما قد بيناه .

فان قال : انى أقول ، فى اللبس الداخل على المدرك ، انه انما منع / الادراك من التوليد ، لأنه يمنع من حصول العلم ، أو يخرج الادراك من كونه واقعا على الوجه الذى يولد ؛ وكذلك القول فى الطفل . وذلك يوجب القول : بأن الادراك كالنظر ؛ فاما أن يولدا جميعا ، أو يبطل التوليد فيهما .

قيل له : انه قد ثبت ، فى الادراك ، أن العلم بالمدرك يحصل عقيبه ، وان لم يحدث على وجه معقول يجعل شرطا فيه . لأن أول العلوم بالمدركات لا يصح أن يقال فيه : انه يتولد عن الادراك ، لوقوعه مع شيء من العلوم ، أو على بعض الوجوه . فيقال : ان الطفل انما لم يولد ادراكه العلمَ لفقد ذلك . ولا يصح أن يقال : ان يكون المرئيُ بعيدا ، يمنع الادراك من توليد العلم بهيئته وقدره فى الكبر والصغر . وذلك يبين مفارقة الادراك للنظر

فيما سأل عنه . واذن لا يجب أن لا يولّد العلم النظرَ من حيث لم يولّد الادراكُ العلمَ بالمدرك ، لو كان معنى حادثا . وقد يمكن أن يقال : ان من حق النظر فى الدليل أن يولّد اعتقاد المدلول . فان كان الناظر عالما بالدليل ، على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه علما . وان كان معتقدا للدلالة أو ظانا لها على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه غير علم . ومتى قيل ذلك ، أمكن أن يقال ، فى المراهق : ان نظره فى الدليل يولّد الاعتقاد ، ولا يكون علما . لأنه اذا اعتقد صحة الفعل من زيد ، / وتعذره على عمرو ، مع السلامة ، ثم نظر فى ذلك وتأمله ، اعتقد عنده لزيد ما ليس لعمرو ، مع السلامة . ويجب ، على هذه الطريقة ، أن يكون المؤثر ، فى كون الاعتقاد علما ، وقوعه عن نظر فى دليل معلوم ، لا كونه متولدا عن النظر فقط ، ولا كونه متولدا عن نظر معتقد . أو يقال : ان الوجه الذى يكوّن ذلك الاعتقاد علما ، كون الناظر عالما بالدليل . حتى لو علم الدليل ، ثم فعل اعتقاد المدلول ابتداء ، لكان علما . فيكون ، على هذا القول ، اعتقادُ المدلول الواقع من جملته علما من وجهين : أحدهما أن يبتدىء به ، والآخر أن يفعله عن النظر . لكن ابتداءه يقل ، لأنه تقل دواعيه اليه ، وله الى النظر دواع ، فتكثر منه . فلذلك يقع ، فى الأكثر ، العلمُ بالمدلول ، متولدا عن النظر ، ما لم يكن النظر قد تقدم . فانه اذا سبق ، ثم تذكر الدلالة ، فعل العلم لا محالة عند زوال الشبه .

يبين ما قلناه ، انه اذا جاز أن يكون ، بذكر الدلالة ، وجها لكون الاعتقاد علما كالنظر ، فهلا جاز أن يكون العلم بالدلالة كالنظر فى ذلك ، وان كانا يفترقان فى أن الذاكر للدلالة تقوى دواعيه الى فعل العلم ، لأنه

متصور لحالته المتقدمة . وليس كذلك من يعلم الدلالة ابتداء ، لأنه بعد لم يتصور المدلول ، وتعلق الدلالة به . فلذلك تقل دواعيه الى فعل العلم به ، وتكثر دواعيه الى أن لا يفعله عن نظر . ولنا فى هذه الطريقة نظر . وبالله ، تعالى ، / نستعين على وضوح الصحيح منه لنا ، فيما بعد .

وأظن أن شيخنا أبا عبد الله قد ذكر أن النظر الذى يولّد العلم من حقه أن لا يوجد الا ويولّد ، ومنع من وجوده بعينه اذا كان الناظر معتقدا للدلالة ؛ وحكم بأن ما يوجد منه مع الاعتقــاد ، غير الذى يوجد منــه مع العلم .

فاذا كان كذلك ، لم يقدح فى قولنا : ان النظر يولد العلم . ولم يحتج على هذا الوجه أن يقال : ان من شرط توليده ، كونَ الناظر عالما بالدلالة ؛ بل يجب متى وجد هذا النظر أن يولّد العلم لا محالة . وهذا يبعد ، لأن ما يقدر عليه من النظــر فى الدلالة ، يجب أن يصحَّ أن يفعله ، كان عالما بالدلالة أو معتقدا لها ، من حيث لا يصير للنظر بمفارقته للعلم أو للاعتقاد حالةٌ مخصوصة ، فيحكم لأجله بتغاير ما يوجد عندهما ، ولا القــدرة أو المحل أو الفاعل متغايرا ، فيتغاير النظر لأجله . فاذا صح كون النظر واحدا ، فلا بد من أن يرجع الى ما قدمناه .

فاما أن يقال : ان من شرط توليده العلم ، أن يكون نظرا فى دليل معلوم له ؛ أو يقال بالوجه الثانى . ولو جاز أن نقول : بأن النظر المقارن للعلم بالدلالة ، غير النظر المقارن لاعتقادها ؛ ليجوزن أن يقال : ان المعنى الذى يوجد ، مع نفور الطبع غير الحادث مع الشهوة . وينبنى عليه القول بأن الألم يكون ألما لجنسه ؛ ولا يصح ، بدلا من كونه ألما ، أن يكون لذة.

فان قيل : جوّزوا ، فى الجواب عن ذلك ، أن يقال : ان الذى يولّد / العلم بالمدلول ، هو العلمُ بالدلالة ؛ لكنه انما يولّد بشرط مفارقة النظر له . فلذلك لم يتولد ، عن النظر فى الدلالة التى يعتقدها الناظر ، العلمُ من حيث لم يحصل منه السببُ فى الحقيقة .

فان قلتم : ان العلم باق فيه ، والنظر حادث ، فلا يجوز صرف التوليد اليه مع جواز صرفه الى الحادث .

قيل لكم : اذا حصل ، فى النظر ، ما يمنع من كونه مولدا ، لم يمتنع أن يقال : ان العلم يولد ، وان كان باقيا ؛ كما تقول فى الحجر المعلق بالسلسلة : ان عند قطعه يتولد فيه الانحدار عند الاعتماد الباقى ، لا عن الحركة الحادثة ، لما حصل فيها ما يمنع من كونها مولدة ويقال لكم : اذا كان المختار عندكم أن العلم لا يبقى ، فكيف يصح أن تدفعوا هذا الكلام به ؟

فان قلتم : ان العلم بالدلالة لا تعلق له بالنظر ، فلذلك أوجب أن يولده مع عدمه .

قيل لكم : لو جاز أن يقال ذلك ، ليجوزن فى النظر أن يقال : انه لا تعلق له بالعلم بالدلالة فلو ولّد العلم بالمدرك ، لوجب أن يولّده ، وان لم يحصل العلم بالدلالة . ولا تعلق يذكرونه بين النظر والعلم الا ويمكننا ذكر مثله فيما سألنا عنه . ويكون ما قلناه أولى ، لأن العلم بالدلالة أقوى تعلقا بالعلم بالمدلول ، من تعلق النظر به ، من حيث لا يختص النظر بأحد وجهى المنظور فيه ، والعلم بالدلالة قد اختص بذلك . قيل له : انما تتكرر هذه الطريقة ، لأن العلم بالدلالة ، على الوجه الذى يدل ، قد يكون ضروريا . فلو ولد العلم بالمدلول ، لوجب كونه ضروريا ، / ولأدى ذلك

الى أن تكون المعارف كلها ضرورية . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد هذه الطريقة ؛ وأن العلم بالمدلول ، اذا كان متولدا ، فيجب أن لا يتولد الا عن النظر .

وبعد ، فاذا صح أن يقال ، بتولده عنه ، شرط العلمَ بالدلالة ، ويستمر ذلك ؛ فلماذا نعدل عنه الى القول : بأن العلم بالدلالة ولد العلم بالمدلول ، شرط النظر . بل الأولى أن يكون النظر هو المولد ، لأنه بحسبه يحصل العلم ، ولأن ما نجعله شرطا يرجع الى متعلق النظر ، حتى لا يتعلق الا معه أو ما يقوم مقامه . وقد يتعلق العلم بالدلالة مع فقد النظر وفقد ما يقوم مقـامه .

فان قيل : هلا سلكتم ، فى الجواب عن ذلك ، أن العلم بالدلالة ، اذا انفرد ، لم يكن داعيا له الى فعل العلم بالمدلول . فاذا قارنه النظر ، صار داعيا الى فعل اعتقاد المدلول فيفعله لا محالة . ويكون علما لمقارنة العلم بالدليل له . كما أن بذكر الدلالة ، ندعو الى فعل العلم بالمدلول ؛ وتكون هذه الطريقة أصح من القول : بأن العلم بالدلالة أو النظر فيها يولد العلم بالمدلول ، لما يعترض ذلك من الشـبهة التى قدمناها ، ولسلامة هـذا القول عنها .

فان قلتم : لو كان العلم ، اذا قارنه النظر ، يدعو الى العلم بالمدلول ، لوجب ذلك فيه ، وان كان اعتقادا غير علم ؛ لأن الاعتقاد يقوم مقام العلم فى كونه داعيا الى الأفعال .

قيل له : ان النظر فى الدلالة لا يكسب العلمَ بها حكما فى باب كونه داعيا ، لأن الناظر انما ينظر فى الدلالة ليتبين هذا الجسم محدث أو قديم ،

ولا يختص بحالة / دون أخرى . فاذا صح ذلك ، فلو كان العلم بالدليل يدعو الى فعل العلم ، لوجب أن يدعو اليه ، وقع النظر أو لم يقع . لأن النظر لا يؤثر فى حال العلم بالدلالة ، ولا له فى نفسه حكم فى كونه داعيا ، وذلك يوجب كونه مولدا .

وبعد ، فلو كان العلم بالمدلول انما يحصل عنده على هذا الوجه ، لوجب متى قابله داع الى خلافه لو حصلت شبهة لا يؤثر فى الدلالة ولا يقدح فيها أن لا يحصل العلم بالمدلول كما تقوله فى ذاكر الدلالة . وبطلان ذلك يبين فساد هذه الطريقة ، وأن الذى قدمناه أولى لأنه اذا جاز ان لا يصح من القادر أن يفعل النظر الا مع اعتقاد المنظور فيه لحاجته اليه ، وتعلقه به ، فما الذى يمنع من القول : بأنه يولد العلم بشرط كونه عالما بالدلالة ؟ لأن الناظر اذا كان هو الجملة ، وكان من حق النظر أن يتعلق فى صحة وجوده بصفة الجملة ، وهى كونه معتقدا للمنظور فيه ، فهلا جاز أن لا يولد الا بشرط أن يكون عالما بالدلالة ؟ واذا صح فى الوها أن لا يولد ، الا اذا بطل به صحة الجسم الذى فيه الحياة ، فهلا جاز مثله فى النظر ؟ وقد بينا ، فى باب التولد ، صحة هذه الطريقة فى الأسباب ، وأنها مفارقة للعلل الموجبة ، وان دخول الشرط فيها فى الصحة بمنزلة دخول الشروط فى وقوع الفعل من جهة القادر . وذلك يغنى عن الاطالة فى هذا الباب .

ونعود الى الكلام على الدليل ، فنقول : لا يلزم عليه العلم بمخبر الأخبار عند سماع الخبر . لوجوه منها : أنه ليس بأن يقال : ان العلم ، بالمخبر عنه ، يتولد عن الخبر ، بأولى من أن / يقال : انه يتولد عن العلم

به ، وبقصد المخبر ، وعن الادراك له . لأنه لو لم تحصل بعض هـذه المعانى ، لما حصل العلم بالمخبر عنه ، فاذا بطل كون الشىء متولدا عن أسباب كثيرة ، بطل هذا القول . وانما صح ، ما ذكرناه فى النظر والعلم ، لوقوعه عند النظر ، ولا شىء ، سواه ، يصرف وجوب وقوعه اليه . وليس كذلك حال الخبر .

ومنها ، أن الأخبار قد توجد ، وقلب المجنون يحتمل العـلم كقلب العاقل ، ولا يحدث العلم فيه ، وكذلك قلب الطفل .

ومنها ، أن من لا يعرف قصد المخبر ، حاله مع المخبر كحال من يعرف قصده ، فلو ولّد العلم بالمخبَر فى أحدهما ، لوجب أن يولده فى الآخر .

ومنها ، أن الخبر لو ولده ، لكان المولد له أجزاء الأخبار دون ما يقدم فيها ، لأن القول : بأن الجميع يولد ذلك : يوجب القول : بأن الأسباب الكثيرة تولده شيئا واحدا ، ويوجب القول : بأن المتولد يتقدم المتولد عنه بأوقات كثيرة . ولو كان أجزاء الأخبار هو المولد ، لوجب أن يولد وان لم يتقدمه غيره ، ولوجب أن لا يتغير حال العالم بمخبر للاخبار يتكرر سماعه الاخبار . وبطلان ذلك واضح .

ومنها ، أن الخبر لو ولد ، لوجب أن يولد الحرف الأخير منه ، دون جملة حروفه . وبطلان ذلك ، يبين فساد هذا القول .

ومنها ، أنه لو ولده ، لوجب أن يكون السبب الحال فى المحل قد ولد فى محل منفصل منه ، لأنه لا اتصال بين لسان المخبِر وقلب العـالم بالمخبَر ، ولو جاز ذلك ، لم يثبت القول بأن الاعتماد انما يولد فى غير محله لاختصاصه بالجهة ، وأن ما لا يختص بذلك من الحركات : لا يصح

أن يولد . وقد بينا فساد ذلك ، فى باب التولد . وكل هذه/ الوجوه لا تصح فى النظر ؛ بل شرائط التوليد فيه حاصلة ؛ فتجب صحة ما ذكرناه فيه .

فان قيل : اذا كان العلم الحاصل ، عند تذكر الأمور ، لا يكون متولدا عن التذكر ، وان وجب أن يحصل عنده ؛ فهلا وجب مثله فى النظر ؟

قيل له : ان المتذكر للأحوال لا يجب على طريقة واحدة أن يذكر الشىء ويعلمه ؛ بل قد يتذكر كيفية أكله ، ويقع له العلم بغيره من الأحوال الغامضة . وقد يذكر حاله من غير تذكر ، وقد يتعسر ذلك مع التذكر الشديد . وذلك يدل على أن العلم الحاصل بالأمور الماضية عند التذكر بالعادة ، كما أن العلم بمخبر الأخبار يحصل بالعادة . فلذلك اختلف فيه الحال ، كما اختلفت الأحوال فى العلم بمخبر الأخبار ، لجواز وجوده عند خبر دون مثله .

فان قيل : أليس عند تذكر الدلالة ، تدعو الى فعل العلم بالمدلول ، لا أنه يولده ؛ ولذلك لو وردت عليه شبهة اعتقد فيها أنها فى حكم ما يقدح فى الدليل ، لصرفته عن العلم ؛ ولو كان متولدا ، لم يؤثر فى ذلك . وليس كذلك حال النظر ، لأن العلم بالمدلول يجب وجوده عنده على طريقة واحدة عند زوال المنع .

وقد مثل شيخنا أبو على ، رحمه الله ، ذلك بمن علم ، عند اجتيازه فى مفازة وحاجته الى ما تكنه من برد أو حر ، موضعا يوقيه منهما ، أنه اذا عاد ثانيا الى ذلك الموضع واحتاج الى ما يخبر به عن أحد هذين ، فلا محالة لطلب الموضع الذى ألفه وتصوره من قبل . فكذلك حال المتذكر للدلالة .

ومثله شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، من علم بعض الهيئات تزيّيا لقوم

وأمارة لأهل ملة ، ثم شاهد من تزيّا به ، ان ذلك / يدعوه الى أن يظن فيه أنه منهم .

فكذلك القول فى الذاكر للدلالة وتصوره الحالة الماضـية ، وذلك لا يصح فى النظر ، لأن هذا العلم غير متصور من قبل . فلولا أنه متولد ، لم يكن بالوجود أولى من غيره من الاعتقادات .

فان قيل : لو كان النظر يولد العلم . لوجب أن يولده فى الحال ، لأنه لا تنافى بينهما . وفى بطلان ذلك ، دلالة على أنه غير مولد له .

قيل له : قد ثبت ، فى الأصول ، أن المولد قد يولد الشىء فى حالة ، وقد يولده فى ثانية ، لأن الاعتماد يولد الأكوان فى ثانى حالة . وقد بينا ذلك فى كتاب الاعتماد . فاذا صح ذلك لم يمتنع ، فى النظر ، أن يكون مولدا للعلم ، وان ولده فى ثانية . ولا يجب ، اذا لم يناف العلم النظرَ ، أن يولده فى الحال . لأن ما يمنع من توليد الشىء غيره فى الحال لا يجب ان يكون التنافى فقـط ، بل العلل ، فى ذلك ، قد تختلف . ألا ترى أن الاعتماد يولد الكونَ فى الثانى ، وان لم يتنافيا ؟ وقد بينا علل ذلك فى غير هذا الموضع . فأما القول فى النظر فواضح ، لأنا قد بينا أن من حق الناظر أن يكون مجوّزا ، فى المدلول ، كونه على ما يقتضيه الدليل ، وأن لا يكون عليه ، ولا يصح حصول هذا الحكم له مع العلم بالمدلول ، ولذلك لم يولّده فى الحال وولّده فى الثانى .

فان قيل : فيجب ان كان كذلك ، أن نعلمه من حال النظر ، ليصح أن لحكم بأنه متولد عنه .

قيل له : ان ذلك غير واجب من حيث لا يحصل للعالم بكونه عالمـا

بالشيء الواحد ، لعلوم زيادة ، حال" يفصل بينها وبين كونه عالما بعلم واحد.

فان قيل : فاذا لم يصح أن يعرف الناظر ذلك : فى حال وجود العلم ، فيجب أن لا / يصح أن يعرفه من قبل . واذا لم يعلم ذلك ، لم يعلم وقوع العلم بحسبه فى الكثرة والقلة . واذا لم يعلم ذلك ، لم يعلم النظر مولدا له؛ لأن ذلك علامة التوليد .

قيل له : انه ، وان كان واجبا فى المتولدات على ما ذكرته ، فانه لا يجب متى لم يعلمه الناظر ، أن لا يصح أن يعرف كونه متولدا عنه بطريق آخر . لأنه قد يتوصل الى معرفة الحكم بطرق شتى ؛ وان كان ، متى علم بضرب من الدلالة كونَ النظر مولدا للعلم ، فلا بد من أن يعلم عنده أنه يتولد عنه بحسبه فى الكثرة والقلة ، اذا تقدم له العلم بأن المسبب الواحد لا يجوز أن يتولد عن أسباب كثيرة ..

فان قيل : انكم ذكرتم ، فى الدلالة ، أن العلم يقع بحسب النظر ، ثم ذكرتم الآن أن ذلك لا يصح أن يعلم ؛ وهل ذلك الا مناقضة فى المعنى ؟ لأن ما لا يصح أن يعلم الا بعد العلم بالحكم ، لا يجوز أن يستدل به عليه .

قيل له : لم يرد ، بما ذكرناه فى الدليل ، هذا المعنى . وانما أردنا به ما فسرناه من أن ما يحصل من العلم يكون علما بما ننظر فى دليله دون العلم بما لا تعلق له به . واذا جاز أن يستدل على أن الوها يولد الألم ، لوقوعه بحسبه فى أنه يحصل بحسب الوها وبحسب انتفاء الصحة ، ويجرى ذلك فى الدلالة مجرى وقوع الأكوان بحسب الاعتماد فى الكثرة والقلة ، فهلا جاز مثله فى توليد النظر العلمَ . واذا جاز أن نعلم المجاورة متولدة للتأليف،

وان لم نعلم وقوعه بحسبها فى الكثرة والقلة الا بعد العلم بأنه متولد عنها ؛ فما الذى يمنع من مثله فى النظر والعلم ؟

فان قيل : كيف يصح ، فى النظر ، أن يولد العلم ولا جهة له ، كالاعتماد؟

قيل له : / انه اذا ولده فى محله ، لم يجب أن يختص بالجهة حتى يولد . وانما أوجبنا ذلك ، فى الاعتماد ، لمّا ثبت كونه مولدا فى غير محله ، وفى محله على وجه يصير كأنه غير محله .

فان قيل : انه لو ولد العلم ، لوجب أن لا تولد الأجزاء الكثيرة منه فى أوقات طويلة العلم الواحد . وقد علمنا أن الانسان قد يكرر النظر فى الدليل حالا بعد حال ، فلا يقع له العلم أولا ويقع آخرا . وربما وقع عند يسير النظر ، ولا يقع ، متى استقصى فيه ، وربما اختلف حال الناظرين فى ذلك . وكل هذا يبين أنه غير مولد له ، لمثل ما له قلتم : ان الخبر لا يولد العلم بحسبه فى القلة والكثرة . فلا يصح فى الكثير منه أن يولد علما واحدا ، ولا يصح فيما تقدم منه أن يولد مع المتأخر منه العلم . لأن السبب لا يولد الا فى الحال ، أو فى الثانى . وقد نقضنا ذلك فى بعض المسائل . فأما طول النظر ، فانما هو لأنه ينظر فى أدلة ليعلم بها الشروط التى يحتاج اليها فى الدليل ، أو فى مقدمات لذلك ، ويظن أن النظر متفق وأنه يقصد به الشيء الواحد ، وهو مختلف فى الحقيقة والمقصود به مختلف . وذلك غير منكر فى الأمور الواضحة فى بعض الأحوال ، فكيف يستنكر مثله فى غوامض الأمور ؟ ومتى تأمل الناظر ذلك وحده ، كالذى ذكرناه ، فاذا تدبرنا هذه الأمور بعد معرفتنا ، نعلم أن / حالنا فى النظر كان على ما وصفناه وانما يطول بنقص الناظرين المدة ، ويحتاج البطىء الى أكبر

مما يحتاج اليه السريع الفهم من الأوقات ، لأمر يرجع الى استحضار العلوم التى يحتاج اليها فى النظر ومقدماته أو شروطه ؛ ولذلك يختلف التكليف على الناظرين بحسب أحوالهم . وربما فكر الانسان ، عند النظر ، فى أمور سواه ؛ ويظن نفسه مفكرة فيما يجب أن يفكر فيه . وليس الأمر كذلك ؛ ولا يصح ، مهما ذكرناه من الاحتمال فى هذا الباب ، أن تقدح به فى الأدلة ؛ بل يجب التمسك بما اقتضاه الدليل . وتخرج هذه الأمور ، التى لا نعول فيها الا على الوجود ، على ما اقتضاه الدليل اذا كان محتملا لحصول وجوه اللبس فيه ، ودخول الغموض فيه .

فان قيل : لو ولّد النظر العلمَ ، لوجب أن يولده وان كان من فعله ، تعالى . وهذا يوجب كون الناظر فى الدليل مضطرا الى العلم بالمدلول .

قيل له : ان ذلك غير مستنكر ، لأنا لم نخل ذلك فيما نعلمه بالنظر لكوننا ناظرين ، وانما أخليناه لكوننا فاعلين للنظر . فاذا فعل ، تعالى ، ذلك ، فيجب أن يكون العلم المتولد عنه ضروريا ؛ لأن المسبَّب يجب أن يكون ابدا من فعل فاعل السبب .

فان قيل : ان جاز ذلك فى النظر ، فيجب أن تجوّزوا فى ذاكر الدلالة أن يكون مضطرا الى العلم بالمدلول .

قيل له : لو فعل ، تعالى ، فيه العلم بالمدلول لكان مضطرا ، على نحو ما قلناه فى النظر . الا أنه يجب أن يكون هو أيضا فاعلا للعلم ، لأن تذكر الدلالة / يدعوه الى ذلك . ووجود العلم من فعل الله تعالى ، فيه ، لا يمنع من وجود فعله ، لكونه مثلا له ؛ والشيء لا يمنع من وجود مثله ، كما يمنع من وجود ضده .

فان قيل : أليس النظر ، فى الشبه ، يوجد عنده الجهل على طريقة واحدة ؟ ولمَ يوجب عندكم ذلك كونه مولدا له ؟ فهلا وجب مثله فى العلم؟

قيل : ان الجهل لا يحصل عند النظر على طريقة واحدة . وسنبين ذلك فى فصل مفرد . وكذلك القول فيمن سأل عن النظر فى المظنون أنه يولد العلم .

فان قيل : أليس النظر ، فى الاجتهاديات ، لا يولد غالب الظن ، وان جرت على طريقة واحدة ؟ فهلا قلتم : ان النظر فى الدلالة لا يولد العلم ، وان جريا على طريقة واحدة ؟

قيل له : ان النظر فى الأمارات لا يحدث عنده الظن على حد واحد ، بل يختلف . وقد لا يحصل الظن عنده أصلا ، مع السلامة ، لحصول داع يقابل هذا النظر . وقد تتفق أحوال الناظرين فى هذا الباب ، ويختلف ظنهم لاجتهادهم . وكل ذلك يمنع من الاعتراض بما سألت عنه .

فان قيل : لو صح فى النظر أن يولد العلم ؛ لصح ، فى النظر بالعين ، أن يولد الادراك أو العلم ؛ لأن الطريقة فيهما واحدة .

قيل له : ان النظر بالعين هو حركات تقع على وجه ، فلو ولدت العلم لولدته فى محلها ؛ لأن لا اختصاص لها ببعض المحال دون بعض . والادراك فليس بمعنى ، فيجب / أن لا يصح القول : بأنه يتولد عن النظر . وقد نقضنا ذلك ، من قبل . وليس كذلك حال الفكر ، لأنه لا وجه يمنع من كونه مولدا للعلم .

وليس لأحد أن يقول : اذا كانت الارادة ، عندكم ، لا توجب المراد ؛ فهلا وجب فى النظر أن لا يولد العلم ؟

لأن ما أوجب فى الارادة ذلك من كونها حالة فى غير محل المراد ، ومن كون تعلقها بفعل الغير على حد تعلقها بفعله ، الى غير ذلك مما بيناه من قبل ، ليس بثابت فى النظر .

ومما يدل على أن النظر يولد العلم ، أن العلم بالمدلول عنده يقع على طريقة واحدة ، على ما قدمناه . فلا يخلو من أن يكون وقوع ذلك عنده، انما يجب لأنه طريق للعلم ، أو لأنه يحتاج اليه ، أو لأنه مولد له . لأنا قد علمنا أنه لا يجوز أن يكون وقوعه عنده على جهة العادة ، لأن ذلك يطرق القول بمثل ذلك فى سائر المولدات ، بل فى تعلق الأفعال بالفاعلين . وقد بينا أن ما طريقه العادة ، لابد من أن ينفصل حاله من حال الموجب ، على بعض الوجوه . وقد علمنا أن النظر ليس بطريق للعلم ، لأن من حق طريق العلم أن يتعلق بالشىء على الحد الذى يُعلم عليه ؛ كالادراك الذى يتناول المدرك على الحد الذى يُعلم عليه وعلى ما يتصل به . وذلك يستحيل فى النظر ، لأنه لا يتعلق بالمدلول أصلا ؛ ولو تعلق به ، كان لا يتعلق به على وجه دون وجه . فاذا بطل ذلك ، وبطل حاجته الى العلم ، لأن من حقه أن لا يوجد معه ، بل يتقدمه ؛ فما هذا حاله لا يصح كونه محتاجا الى غيره ولا مضمنا به ؛ فلم يبق الا أنه / يولد العلم .

ولذلك قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : كان يجب ، لو لم يولّد العلم، أن لا يكون ما يوجد عنده بأن يكون علما أولى من أن يكون جهلا ؛ بل كان لا يمتنع أن يبقى ناظرا مدة طويلة ينظر فى الأدلة ولا يعتقد المدلول على وجه كما قد يتذكر ، الا محال ؛ ويتكرر ذلك منه ، ولا يذكره فى الأغلب . وفساد ذلك ، يبطل هذا القول .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : لو لم يولد العلم ، لم يأمن فى جميع ما يحصل عند النظر من الاعتقادات أنه جهل وليس بعلم ، ولم ينفصل حال الناظر من حال المقلد ، ومن يعتقد الشىء عند الشبه . وفساد ذلك ، يقتضى كونه مولدا للعلم .

وهذا يبعد ، لأن لقائل أن يقول : نعرف آ ن، ما حصل عنده ، سكون نفسه ، كما يعلم ، المتذكر للدلالة ، أن ما حصل من الاعتقادات علم" وليس بجهل ، وان لم يكن هناك معنى مولدا . ولعله ، رحمه الله ، بنى هذا الكلام على قوله : ان ما به يتميز العلم المكتسب من غيره ، أن لا يحصل فى طريقه تناقض . وقد بينا ما فى هذا الكلام ؛ وان كان ، لو صح ، لم يتم ما قاله . لأنه ، وان اعتبر هذا الطريق ، فمن قوله : ان العلم يستبد بسكون النفس دون غيره . والذى قدمناه من الاعتراض ظاهر على كل حال .

ومما يدل على ذلك ، أنا قد عرفنا أن العلوم تكثر بكثرة النظر فى الأدلة وتقل بقلته ، ولا تكثر بكثرة العلم بالأدلة . فلولا أنه مولد للعلم ، لم يجب ذلك فيه ، كما لا يجب فيما لا يكون مولدا مثله ؛ ويجب فى الاعتماد اذا ولد الحركات أن تكثر بكثرته وتقل بقلته . والنظر فى الدليل الواحد ، لا يتبين / الناظر من نفسه كثرته ، وانما الذى يتبين فى ذلك النظر الأدلة المتغايرة . فيجب أن يعتمد على ذلك ، وأن لا يقدح فى ذلك ما لا تتبينه من أنفسنا . وان كنا ، لو عرفناه وعلمنا أن العلم يقع بحسبه فى القلة والكثرة ، لصح أن يستدل به .

ولا يلزم ، على ذلك ، وقوع العلم بالمدركات عند الادراك ؛ لأن الادراك ليس بمعنى ؛ فلا يصح أن يقال : ان العلم يكثر بكثرته . ولا يلزم ، على

ذلك ، العلمُ بمخبر الأخبار ، لأنه لا يوجد بحسب الخبر ، لأنه يجب أن يكثر حتى يقع العلم . ولا يلزم ، عليه ، التذكرُ ، لأنه لا يكثر العلم بكثرته ، وقد يكثر ، فالحال فيه مختلف . ولا يلزم ، عليه ، الحفظُ عند الدرس ، لأنه يتفاوت في الدراسين ويختلف . ولا يلزم ، على ذلك ، فعلهُ العلم عند تذكر الدليل ، لأنه قد لا يكثر بكثرته اذا حصل هناك ما يؤثر في الدواعي من شبه وغيرها . ولا يلزم ، على ذلك ، حصولُ الشبع والسكر عند تناول المأكول والمشروب ، لأن ذلك يختلف ولا يتفق . ولا يلزم ، على ذلك ، وقوعُ الجهل عند الشُّبه ، لأنه قد يختلف على ما نذكره من بعد . ولا يلزم ، عليه ، المرادُ والارادةُ ، لأنهما يتعلقان بداع واحد . وليس المراد في أن يتولد عن الارادة ، بأولى منها أن يتولد عنه . وليس كذلك النظرُ والعلمُ ، لأنهما لا يتعلقان بالشيء الواحد هذا الحد من التعلق . ويمكن أن يستدل ، على ذلك ، بأن العلم الموجود عند النظر ، اذا ثبت أنه مكتسب ، فليس يخلو من أن يكون النظر مولدا له أو داعيا الى فعله . لأنه لا يصح / ادّعاء الاستغناء عنه ؛ لأن ، مع عدمه ، يخل بوجود العلم . فاذا صح ذلك ، ولم يمكن أن يجعل داعيا الى النظر ، لأنه ليس يختص بوجه دون وجه ، ولا له من التعلق بالعلم الا ما له من التعلق بالجهل أو غيره ؛ فيجب اذن أن يكون مولدا له على ما قلناه . ولولا أن من حقه في جنسه ، أن يولد العلم الذي يتناول المدلول على ما هو به ؛ لم يكن بأن يوجد ذلك عنده ، أولى من أن يوجد غيره عنده . وفساد ذلك ، يبين صحة ما ذكرناه . وقد مضى ما اذا تؤمل ، أمكن أن يجاب به عن كل ما يزاد على هذا الدليل ، فلا وجه لاعادته .

فأما التعلق ، فى ذلك ، بأن الانسان كما يفزع ، الى الحواس ، فى العلم بالمدركات ، فكذلك يفزع ، الى النظر ، فى العلم بما يعلم باكتساب . فيجب أن يدل ذلك على أن النظر اما طريق للعلم ، أو موجب له . فاذا فسد كونه طريقا ، لم يبق الا أنه موجب بعد . وذلك لأن الفزع الى النظر فيما يتعلق بأمور الدنيا ، كالفزع الى النظر فى الأدلة . ثم لا يوجب ، ذلك ، أن يكون مولدا للعلم أو الظن ، فكذلك ما قاله . ولأن الفزع يتضمن اعتقادا متقدما، فلا يخلو من أن يكون الفزع الى النظر ، يعلم أنه يولد العلم أولا يعلمه . فان لم يعلمه ، لم يُعتد بذلك ؛ وان علمه ، لم يخل القول فيه من وجهين ؛ وان علمه باضطرار ، فيجب أن يشترك العقلاء فيه ، فيعلمون أن نظرهم يوجب العلم ، وان كان باكتساب .

فيجب أن نبين الدليل الذى به تعلم أن النظر يوجب العلم ؛ ولا نعوّل على الفزع ، الذى ان لم يبن على ذلك ، لم يكن له معنى . ولا يمكن أن اعتمد ، على ذلك ، بأن النظر لا يراد / لنفسه . فاذا ثبت وجوبه عند الخوف ، ثبت أنه انما وجب لأنه يولد العلم . وذلك، لأن النظر الذى لا يولد العلم فى منافع الدنيا ومضارها ، قد يجب على المرء ، وان لم يدل ذلك على أن العلم متولد عنه . فكذلك القول فيما قدمناه . وقد يجب الشىء ، لأن غيره يجب عنده بالعادة ، ويكون هو المطلوب به ؛ كما يجب اذا ولد ذلك الغير ؛ فكيف يصح أن يستدل بما قاله ؟ وقد يدل ، على ذلك ، بأن العلم يجب وجوده عند النظر على وجه لولاه لما وجد ويوجد بحسبه ، ولا تعلق له بالعلم الا تعلق السبب بالمسبب ، ولا يختص بصفة للمنظور فيه ، ولا للناظر حال" تقتضى أن يكون مؤثرا لذلك العلم دون غيره . فلو لم

يكن مولدا له ، والحال هذه ، لم يجب وجوده عند وجوده ، وحل محل الاعتماد فيما يولده .

وادعى شيخنا أبو على ، رحمه الله ، الضرورة فى أن الفكر ، اذا لم يوجد ، لم يوجد العلم ؛ فاذا وجد ولا مانع واحد ، فانما الذى يحصل للضرورة فيه يحدد الحال للناظر والمعتقد دون العلم بالنظر والعلم .

ولا يقدح ، فى ذلك ، قول أصحاب الالهام والاضطرار والطبع ، لأنهم أجمع يثبتون النظر ، لكنهم يقولون : ان الذى يقع عنده هو الظن ، أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر ، بل هو من فعله ، تعالى ، أو واقع بالطبع .

فأما ما يعترضون به على هذه الأدلة ، من قولهم : ان المخالفين لكم ، مع اثباتهم النظر وتدينهم بصحته ، ينظرون كنظركم ولا يقع لهم العلم .

فلو كان النظر صحيحا ، لم يصح ذلك فيه . فانا سنبين العلة فيه من بعد . فانهم لا ينظرون النظر الصحيح ، ولا على الوجه الذى يولد .

فان قيل : أليس العالم بالشىء ، على وجه ، قد يفعل العلم به على / ذلك الوجه ؛ ولولا تقدم العلم الأول ، لم يقع الثانى علما ، وان لم يكن متولدا عنه ؛ فهلا قلتم بمثله فى النظر والعلم ؟

قيل له : ان وجود العلم الثانى عند الأول لا يجب ، فهو فى حكم الأفعال المبتدأة ، وان كان لابد فى كونه علما من تقدم الأول ، لأنه يصير به عالما بامعتقد ، فيقع اعتقاد ذلك منه علما .

وليس لأحد أن يقول : ان النظر لو ولد العلم لم يصر به علما . لأن المسبب لا يصير واقعا على وجه دون وجه بالسبب . وذلك لأنه لا يمتنع

ذلك فى النظر خاصة ، اذا اقتضاه الدليل ؛ كما لا يمتنع ، فيه ، أن لا تصح مقارنته للسبب ؛ وكما لا يمتنع ، فى الكون ، أن يولد الألم بشرط انتفاء الصحة ، ويختص بذلك .

فان قيل : أليس الاعتقاد لاختصاص الدواء بالنفع يحصل عند النظر فى حاله ، وان لم يكن متولدا عنه ؛ فهلا وجب مثله فى النظر فى الأدلة ؟

قيل له : ان هذا الاعتقاد انما يحدث عند تجربة الرجل الدواءَ ، أو على طريق التقليد ، فأما أن يحدث عند النظر والفكر ، فبعيد . وذلك يسقط السؤال .

فان قيل : أليس العلم بالصنائع يحدث عند النظر فيها ، وان لم يكن متولدا عنه ؛ فهلا وجب مثله فى النظر فى الأدلة ؟

قيل له : انه انما يعلمها عند الادراك ، لا عند النظر ، ولذلك يحتاج الى تكرر الادراك ليثبت له العلم بها فى قلبه ؛ وليس كذلك النظر فى الأدلة . ولذلك تتفاوت أحوال الناس فيه . فمن مستدرك للعلم بالصنائع باليسير من الوقت ، ومن آخر يحتاج الى الدهر الطويل . وكذلك الجواب لمن سأل عن العلم بالهندسة ، وأنه يحدث عند النظر فى المساحات / وغيرها . لأن هذا العلم يحدث على حد ما يحدث العلمُ بالصنائع ؛ لأنه يعلم ذلك على الحد الذى يعلم مقدار ذرْع البيت اذا ذرعه ؛ وكل ذلك يتبع الادراك ، فلا يصح أن يجرى مجرى النظر فى الأدلة . وكذلك القول فى الحفظ عند الدراسة ، لأن ذلك يحصل عند تكرار النظر أو القراءة أو السماع ، وتتفاوت الأحوال فيه .

فان قيل : لو صح أن يتولد العلم عن النظر ، لتولد عنــه ضده من الجهل ؛ كما أن الاعتماد لما ولد الكون ، ولد ضده أيضا .

قيل له : هذا غير واجب . لأن الوجود فى هذا الباب لا يقدح به فى الأدلة وما عوّل عليه ليس فيه الا الوجود فقط . ويسقط ، بمثل ما اسقطنا به ، قولُ من قال : يجب أن لا يولد النظرُ العلم ، لأن السبب لا يقــع به المسبَّب ، على وجه دون وجه .

فان قيل : فيجب أن يكون العلم بتولده[1] عن النظر ، أن يقدر هذا الناظر عليه ، وأن يقدر على تركه . لأن من حق القادر على الشىء أن يقدر على تركه .

قيل له : ان المتولدات لا تروك لها ، فلا يجب ما سألت عنه ؛ ولأنه[2] اذا لم يكن له تركٌ ، فمحال أن يقال : ان القادر عليه يجب أن يقدر على تركه . ولا يجب أن يكون محمولا عليه ، اذا لم يصــح أن ينصرف الى تركه . لأنه يمكنه أن لا يفعل العلم بأن لا يفعل النظر ، وليس ذلك حكم المُلجأ . ويجب ، متى وقع النظر ، أن لا يصح أن يمتنع من العلم ؛ لأنه قد خرج من كونه مقدورا له بوجود سببه ؛ فلا بد اذن من وقوعه . وقد بينا ، من قبل ، الكلام فى هل يقدر على منع نفسه بأن يفعل ضد العلم ، أم لا .

فان قال : لو تولد العلم عن النظر ، لتولد ضده من الجهل عن سبب سواه . فاذا بطل ذلك من حيث يبتدىء الجهل والظن ، بطل بمثله / تولد العلم عن النظر .

---

(١) بتولده : فى الأصل « بتولد » .
(٢) ولأنه : فى الأصل « لأنه » .

وهـذه العلة محكية عن الشيخ أبى الهذيل ، رحمه الله . وقد بينا الجواب عنها . واذا صح ، فى العلم ، أن يحتاج فى كونه علما الى وقوعه على وجه دون الجهل المضاد له ؛ فما الذى يمنع أن يتولد عن سبب دون الجهـــل ؟

وحكى ، عنه ، علة " أخرى ؛ وهو أنه اذا ثبت أن من علم حدوث بعض الأجسام ، ثم رأى جسما سواه ، وعلم من صفته ما علمه من صفة الجسم الأول ، عـلم أنه يحدث ، وان لم ينظـر . فيجب أن لا يمتنـع فى الابتداء ، متى علم أن الجسم لا يخلو من الحـوادث ، أن يعلم حدوثه ، وان لم ينظر .

وهذا غير واجب ، لأنه اذا تقدم له العلم بصفة بعض الأجسام ، كان داعيا له الى فعل العلم الثانى ؛ كما اذا عرف زىّ الصالحين ، ثم شاهده على رجل ، دعاه الى أن يظن فيه الصلاح . ومتى لم يتقدم ذلك ، لم يحصل ما يحتذى عليه ويكون داعيا له ، فلا بد من نظر .

وحكى عنه ، رحمه الله : أنه لو ولّد العـلم ، لوجب أن يولده أبدا ما لم يحصل منع " ؛ كما يجب أن يولد الارسال " الهوى أبدا ، ما لم يكن منـع " .

وهذا بعيد ، لأن النظر لاينفى ولا يولد مثله ، وانما يتولد عنه علم واحد ، فلا يجب أن يتصل توليده . وليس كذلك الارسال ، لأن الاعتماد ينفى ، ولأن المجتلب ، منه ، يتولد حالا بعد حال . فيولد الهوى دائما ، الا عند منع . فلذلك فرقنا بين الأمرين .

فصـــل

فيما يستبد به من الأحكام فى التوليد
وما يوافق به غيره من الأسباب أو ما يخالفه فيه

قد بينا أن النظر لا يولد ، الا أن يكون متعلقا بدليل . ولو ولد / اجنسه ، لوجب أن يولد ، تعلّق بالدليل أو غيره . وكان يجب أن يولد النظر فى منافع الدنيا ومضارها ، العلم أو الظن . وقد علمنا بطلان ذلك ، من حيث لا يقع الظن عنده على طريقة واحدة ، ولا بحسبه .

فان قال : لست أسلم أن النظر يصح فى الحقيقة الا فى الأدلة ، وأقول، فيما يفعل فى منافع الدنيا ومضارها : انه تذكر لأحوال الأمور .

قيل له : ان العلم بأن الانسان قد ينظر فى منافع الدنيا ومضارها ، كالعلم بأنه ينظر فى الأدلة من حيث يجد الانسان نفســه مفكرا فى ذلك أجمع . فلا فرق بين ما سألت عنه ، وبين القول بنفى النظر كله ، وان حدثت النفس أو التذكر للأمور .

وان قيل : أفتقولون فى هذا النظر : انه انما يولد لمنع ، أو لأنه ، فى جنسه ، لا يولد ؟

قيل له : بل لأن من حقه أن لا يولد أصلا من حيث يوجد ، والمحل محتمل ولا يولد ، ولو جوّزنا ، فيما هــذا حاله ، أن يقال فيه : انمــا لم يولد لمانع ، لجوزنا ، فى كل شيء ، أن يكون سببا لغيره ، وان كان ، مع ارتفاع الموانع المعقولة ، لا يولد .

يبين ذلك ، أن النظر فى الدليل ، يخالف النظر فى غيره . فاذا ثبت أن المولّد ما تعلق بالدليل ، لم يصح فيما تعلق بخلافه أن يولّد على وجه . ويفارق ما يقوله : من أن ما تعلق بالدليل ، قد لا يولد لمانع . ويجب أن يكون الناظر عالما بالدليل، ليصح فى النظر أن يولد العلم به ؛ كما يجب كونه معتقدا له ، ليصح أن ينظر فيه أصلا .

وقد بينا ، من قبل ، أنه لا يولد العلم الا بهذه الشريطة ، بأن قلنا : لو ولده ، وهو يعتقد الدليل ، وهو غير عالم به ، لأدى الى أن يحصل عالما بأن زيدا قادر من حيث صح الفعل منه ، / وهو ظان فى صحة الفعل منه ، غير عالم به . وهذا بمنزلة أن نعلمَ الفعل ، ونجهلَ الأصل . يبين ذلك أنه اذا لم نعلم صحة الفعل منه ، جوّز أن يكون ممن يتعذر عليه الفعل ؛ فكيف يصح أن نعلم كونه قادرا ، وهل ذلك الا نقض ؟

وقد بينا ، أنه لا يمتنع أن نجعل كون الناظر فى الدليل عالما به ، كالشرط فى توليد النظر للعلم . لأنه اذا ثبت كونه مولدا ، وثبت أنه لا يولده الا على هذا الوجه ، صار شرطا فيه . كما أن الاعتماد ، اذا ثبت كونه مولدا للصوت وصح أنه انما يولده عند المصاكة ، جعل ذلك شرطا فيه . ولو لم نجوز ذلك فى الأسباب ، لم يصح أن نجعل بعض أحوال القادر وصفاته ، شرطا فى ايقاع الفعل أو ايقاعه على وجه دون وجه . وقد بينا ما يمكن أن يقال ، فى هذه المسألة ، من الوجوه ؛ وان كان الأوْلى فيه هذا القولَ ، لما بيناه .

وان قيل : هلا قلتم : ان النظر فى الدليل اذا كان معلوما ، محال وجوده

وهو غير معلوم ، ولا يجوز أن يجعل كونه عالما بالدليل شرطا فى توليد النظر للعلم .

قيل له : قد بينا ، من قبل ، أن جنس النظر لا يختلف بأن يكون المنظور فيه معلوما أو معتقدا ؛ كما أن جنس الارادة لا يختلف بأن يكون المراد معلوما أو مظنونا ؛ وفى ذلك سقوط هذا الكلام . ويختص النظر بأن يولد ما لا يصح وجوده معه البتة ، ويخالف بذلك سائر الأسباب التى لا تولد الا ما يوجد معها . وقد بينا العلة التى لها وجب ذلك فى النظر ؛ وان كان شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، قد قال : ان العلة التى لها لا يجتمع النظرُ فى الدليل ، / والعلمُ بالمدلول ، مما لا يعلم ولا يوقف عليه ؛ وان علمنا فى الجملة ، أنه لا يضاده ، كما لا تعلم العلة التى لها احتاج النظر والارادة بنية القلب . وقد بينا ما عندنا فى ذلك ، وذكرنا أن كونه ناظرا يتعلق بحال له تقتضى أن لا يكون عالما بالمدلول عليه ، وكشفنا القول فى ذلك .

ومن حق النظر أن يولد العلم فى ثانية ، فهو يشبه الاعتماد فى ذلك ويخالف سائر الأسباب . وقد بين ذلك شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى مسألة من البغداديات . ويجب أن يكون حاله فى أنه لا يولد النظر فى حاله ، أقوى من حال الاعتماد . .

ومن حق النظر فى الدليل ، اذا سبق الناظر العلم بالمدلول ، أن لا يولد بل لا يوجد . وانما يصح أن تنظر فى دليل ثان ، نعلم هل هو دليل أم لا . فأما أن تنظر فيه لنطلب العلم بالمدلول ، فذلك متعذر . ويستبد النظر بأنه من صفات الحى ، ويولد ما يختص به الحى ، وليس فى سائر الأسباب ما شاكله فى هذا الوجه .

فان قال : ان هذا الحكم من اقوى ما يدل على أنه غير مولد ، لأن ما يختص الحي يصير به الفعل على بعض الوجوه ؛ فأما أن يولده أصلا ، فبعيد .

قيل له : قد بينا أن طريقة التوليد اذا حصل فى الشيء ، لم يصح دفعه بهذا الجنس . وبينا أن أحوال الأسباب المولدة قد اختلفت ، واختلفت أحكامها . فغير ممتنع اختصاص النظر بأن يولد دون سائر ما يختص الحي. واذا جاز فيما يختص المحل أن يولد بعضه دون بعض ؛ فهلا جاز ، فيما يختص الحي ، أن يولد بعضه دون بعض .

فان قال : ان الارادة لما أثرت فى الفعل ، ووقع بها / على وجه دون وجه ، لم يصح كونها مولدة ؛ فما أنكرتم ، من مثله فى النظر ؟

قيل له : قد بينا أن القياس فى ذلك لا يصح . واذا جاز أن يختص الكون بأنه يوجب للمحل حكما ، ويولد مع ذلك كما يولد ما لا يوجب الحكم لمحله ؛ فهلا جاز أن يولد النظر دون الارادة ، وان اشتركا فيما ذكرته ؟

ومن حق النظر أن يولد ما لا يصح أن يعلمه الناظر على التفصيل قبل وجوده ، ويفارق فى ذلك سائر المتولدات . وقد نبهنا ، بهذه الجملة ، على سائر ما نحتاج الى معرفته فى هذا الباب ؛ فلذلك اقتصرنا عليه .

فصـــل
فى أن النظر لا يوجب الجهل ولا يولده

يدل على ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن النظر من جميع الناظرين فى دليل الشىء الواحد يقع على وجه واحـد ، فيجب أن لا يختلف ما يتولد عنه . فاذا صح أن يولّد لبعضهم العلم ، فيجب أن يولد مثله لسائرهم . فلو كان يولد لبعضهم الجهل ، لوجب أن يولد لسائرهم مثله . يبين ذلك أن الرمى من جميع الرماة ، اذا وقع على سمت واحد ، لم يختلف ما يتولد عنه من الاصابة .

فان قيل : أليس فى النظر ما لا يولد أصلا ، وان وقع على الوجه الذى يقع عليه ما لا يولد ؟ فما أنكرتم أن فى النظر ما يولد الجهل ، وان حل محل ما يولد العلم ؟

قيل له : ان ما لا يولد من النظر ، لا يقع على الوجه الذى يقع عليه ما يولد ؛ على ما بيناه من قبل ، فلذلك صح فيه هذا الوجه . وليس كذلك حال ما / قدمناه . لأنا قد بينا أن جميع النظر فى دليل الشىء الواحـد لا يختلف ، فيجب أن يتفق ما يولده .

فان قيل : انى أقول ، فى النظر : انه ينقسم ، فما كان نظرا فى الدليل ولد العلم ، وما كان نظرا فى الشبه وغيرها ولد الجهل .

قيل له : ان الذى أوردناه انما دللنا به على أن النظر فى الأدلة يتساوى فى أنها لا تولد الا العلم . فأما الكلام فى أن النظر فى الشبـه لا يولد الجهل،

فسنذكره من بعد . وان كان يمكن أن يقال : اذا ثبت أن من شرط كون النظر مولدا أن يكون نظرا فى دليل ، فيجب فيما تعلق بغيره أن لا يولد أصلا . وقد استدل ، رحمه الله ، على ذلك ، أيضا ، بأن النظر لو ولد الجهل ، لوجب كونه قبيحا . لأن الجهل قبيح لا محالة ؛ فما يوجد القبيح بوجوده ؛ يجب أن يقبح . وقد علمنا حسن جميع النظر ، كما علمنا حسن جميع السؤال ، فيجب أن لا يولد شىء من النظر الجهل على وجه .

فان قال : لست أسلم أن جميع النظر حسن ، بل فيه ما يصح ؛ فما الذى يمنع ، فى القبيح منه ، أن يولد الجهل ؟

قيل له : ان من قوله ، رحمه الله : ان جميعه يحسن ، ولا يجوز حصول وجه القبح فيه ، كما لا يصح مثل ذلك فى السؤال والعلم وغيرهما، وذلك يسقط السؤال . وانما يجب أن يدل على هذا الأصل ، وقد استقام الكلام .

وبعد ، فلو ثبت أن فيه قبيحا وحسنا ، لكان الكلام يصح بأن يقال : كان يجب اذا كان ، قبل أن يفعل النظر ، لا يعلم أنه من قبيل ما يولد العلم أو يولد الجهل أن يكون قبيحا عنده ؛ وهذا حكم جميع / النظر ، وذلك يؤدى الى قبح جميعه . فاذا بطل ذلك ، ثبت أنه لاشىء فيه يولد الجهل على وجه .

فان قيل : اذا كان الشىء يحسن لأمر يختص به ، فكيف نحكم على النظر ، لو ولد الجهل ، بالقبح ؟

قيل له : انا اذا حكمنا بقبحه من الوجه الذى ذكرناه ، لم ندل على الأصل الذى ذكرته ؛ كما اذا حكمنا بقبح المفسدة ، لم نبعد هذا الأصل .

لكن الشيء قد يقبح لصفة تخصه ، وقد يقبح لأمر يرجع الى غيره ، وان كان يرجع فى التحقيق الى صفة تخصه . ومما يبين ما قدمناه أنه قد تقرر فى العقل وجوب النظر عند الخوف من تركه . فاذا صح ذلك ، فلو كان فيه ما يولد الجهل ، لم يصح ثبوت وجوبه . لأن القبيح لا يصح أن يجب لتعلق كون الشيء واجبا بكونه حسنا . ولأن من حق الواجب أن يستحق الذم بأن لا يفعله ، والقبيح بالضد من ذلك . ولا يمكن أن يقال : ان النظر فى الدليل يحسن والنظر فى الشبهة يقبح ، لأن ذلك يولد العلم وهذا يولد الجهل . وذلك لأن الناظر ، فى حال فعله النظر ، لا يعلم أن المنظور فيه دلالة أو شبهة . فلو كان النظر فى الشبهة يقبح ، لوجب فيمن يشك هل هو ناظر فى الشبهة أو الدلالة أن يكون مقدما على قبيح . وفى علمنا بحسن النظر ، مع الشك فى حال المنظور فيه ، دلالة على فساد هذا القول.

فان قيل : لولا أن النظر فى الشبهة يولد الجهل ، لم تسكن نفس الجاهل الى ما يعتقده . وفى علمنا بسكون نفسه الى ذلك ، دلالة على أن الذى أثر ذلك فيه هو النظر .

قيل له : قد بينا أن سكون النفس يختص العلم ، وأنه لا يجوز أن يحصل فى الجهل / ولا فى غيره ، ولا يمتنع أن يتصور الجاهل نفسه بصورة العالم ، ويقدر جهله علما ، وأنه ساكن النفس وان لم يكن كذلك . الا أن الحجة قائمة عليه ، لأنه اذا تأمل حاله علم مفارقة الجهل للعلم . ويلزمه ، اذا كان غير واثق ، أن يشك ويأخذ فى النظر اللازم له . واذا كان اعتقاده ، فى الخطأ من الأفعال ، أنه صواب ، ليس يعذر له ، بل يلزمه العدول عنه وعن الاعتقاد الفاسد فيه . وكذلك القول فى نفس المذاهب .

يبين ذلك ، أنه لا فرق بين أن يجهل عند الظن أو على جهة التقليد فى أنه يتصور نفسه بصورة العالم . فلا يمكن أن يقال : ان الذى أثر فى ذلك هو النظر ، ويفارق العلم فى ذلك . ومما يدل على ، أن النظر فى الشبه لا يولد الجهل ، ما ذكره شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة من أن عند النظر فى الشبهة قد يعتقد الجهل وقد لا يعتقد ذلك ، وقد يجهل وان لم يفكر فى الشبهة أصلا، ويقع الجهل ، والحال هذه ، على الحد الذى يقع اذا نظر وفكر . فلو كان النظر فى الشبهة مولدا للجهل ، لم يصح ما ذكرناه فيه ، بل كان يجب أن يوجد عند وجود هذا النظر لا محالة مع زوال المنع . وفساد ذلك ، يبين أن النظر انما يولد العلم فقط .

وليس له أن يقول : اذا جاز أن يفعل العلم ابتداء ، ولا يوجب ذلك أن لا يتولد عن النظر ، فكذلك الجهل . وذلك لأن العلم الذى يقع ابتداء ، غيرما يقع عن النظر ، وصورة احدى الحالتين ، غير صورة الحالة الأخرى. وليس كذلك ما قلناه فى الجهل ، لأنه اذا جهل مع فقد الفكر فى الشبهة الواردة ، حاله كحاله اذا جهل عند / النظر فيها . ولأن الجهل قد لا يقع مع الفكر فى الشبه ، كما قد يقع . وليس كذلك حال العلم عند النظر . ألا ترى أنه قد يشتبه عليه حال المخبر فيعتقد فيه الصدق ، وقد يخبره مع ذلك بخبر فيشك فيه تارة ويكذبه أخرى ؟ والذى يجب أن يعتمد عليه ، عندى ، فى هذه الطريقة ، أنه لا شبهة يقال فيها : ان النظر فيها قد ولد للمخالف الجهل الا وقد ننظر نحن فيها ولا يحصل لنا الجهل ؛ ولا يجوز أن يختلف حال الفاعلين فى ذلك ، لو كان النظر مولدا للجهل ، كما لا يختلف حالهم فى سائر المتولدات .

فان قيل : انكم اذا علمتم الحق ، لم يصح منكم النظر فى الشبه كما يصح ممن لم تتقدم له هذه المرتبة ، فلذلك لا يتولد فيكم الجهل .

قيل له : ان العلم بالحق لا يمنع من النظر فى الشبه ، كما يمنع من النظر فى الدلالة . لأن الذى يمنع من ذلك هو أن النظر فى الدلالة يطلب به العلم فى المدلول ، فاذا حصل هذا العلم امتنع النظر . وليس كذلك حال النظر فى الشبهة ، لأنه على هذا القول يطلب به الجهل وهو غير حاصل له ، ولا هناك مانع سواه يمتنع من وجود هذا النظر .

فان قال : اذا كان من قولكم ان النظر فى الشىء يحتاج الى أن يكون الناظر مجوّزا فيما ينظر لأجله كونه على صفة وأن لا يكون عليها ، فيجب أن لا يصح ممن علم حدوث الأجسام أن ينظر فى شبه قِدَمِها ، وليس كذلك حال من لم يعلم ذلك ؛ فلذلك وجب الفرق بينهما .

قيل له : ان كان العلم يمنع من هذا النظر ، فيجب أن يكون الاعتقاد بمنزلته . / ولو كان كذلك ، لوجب أن لا يصح ، ممن اعتقد قدم الأجسام ، أن ينظر فى هذه الشبه ؛ كما أن المعتقد لحدوثها والعالم بحدوثها لا يصح ذلك منه . وقد علمنا ان ، أكثر ممن ينظر فى الشبه ، هذا حاله ، لأنهم يسبقون الى اعتقاد المذهب ، ثم ينظرون فى الشبه طلبا لنصرته . فان كان النظر فيهم يصح ويولد الجهل ، فتجب صحته ممن علم الحق وان تولد له الجهل .

فان قيل : جوّزوا أن يكون النظر فى الشبه يصح ممن لم يتقدم له اعتقاد ، وان تولد له الجهل ؛ لأن الذى أجبتم به السائل هو أنه كان يجب أن يكون المعتقد للباطل كالعالم بالحق فى أن هذا النظر لا يصح منه .

والتزام ذلك لا يضر اذا قيل : ان النظر يولد الجهل لمن لم يتقـدم له علم ولا اعتقاد .

قيل له : ان الذى أوردناه انما قصد بأنه ابطال القول بأن العالم بالحق خاصة لا يصح منه النظر فى الشبه ؛ فبينا أنه يجب على هـذه العلة أن لا يصح ذلك أيضا من المقلدة وأكثر المخالفين . ومتى التزم السائل ذلك ، أريناه أن أكبر الناظرين فى الشبه هم الذين سبقوا الى اعتقاد الباطل ، وان كان ما نعلمه من حالهم يصح دفعه ، ليجوزن دفع ما سألتنا عنه من أن النظر فى الشبـه لا يصح ممن علم الحق . بل لو قيل : ان ذلك مما تجد صحته منا ومن غيرنا ؛ لقرب . وانما صـح لنا ما ذكرناه من أن العلـم بالمدلول أو الاعتقاد به ، يمنع من صحة النظر ، متى قيل فى النظر : انه موضوع لينكشف له به حال الملتبس ؛ فلا بد من أن يكون فى حال النظر مجوزا . فأما اذا قيل فى النظر : انه يطلب به الجهل . فذلك مما لا يجب .

وبعد ، فان العلم بالحق / لا يمنع ، عندنا ، من النظر فى دليل ثان ، لنعلم تعلقه بالمدلول ، وكونه دليلا ، وان لم يولد العلم بالمدلول . حتى اذا نظر فيه على هذا الحد ، ثم دخلت عليه شبهة فى الدليل الأول ، فلابد من بيان علمه لمكان الدليل الثانى . فاذا صح ذلك ، فيجب على هذا أن يصح النظر فى الشبـه ، ليعلم كيفية حال الشبهة ، وهل تولد الجهـل أم لا ؛ وان تولد الجهل ، متى يقع . وفى هذا ايجاب النظر فى الشبه من العالم ، كصحته من الجاهل ومن الشاك . واذا صح ذلك ، فلو ولد الجهل للشاك ، لوجب أن يولده للعالم .

فان قيل : ان علمه بحدوث الأجسام ، يمنع من أن يولد النظر فى شبهة

قدمها الجهل . فلذلك لم يجب ، فى العالم ، أن يجهل عند النظر ؛ ووجب فى الشاك والمعتقد لقدمها أن يولده نظرُه فى الشبه الجهلَ لا محالة .

قيل له : ان العالم بحاله لا يخلو من أمرين : اما أن يكون نافيا أو حادثا ، حالا بعد حال . فان كان نافيا ، فيجب أن يكون سبب الجهل ، متى وجد ، أن يوجد الجهلُ وينتفى العلمُ ، لأن النافى من الضد لا يمنع حدوث ما يحدث من ضده ، بل يجب أن يحدث الجهل وينفى العلم . وان كان العلم مما يحدث حالا بعد حال ، فيجب ، متى وجد سبب ضده ، أن يكون بالوجود أولى . لأن وجوده واجب عند وجود سببه ، فهو أقوى فى باب الوجود مما يختاره على جهة الابتداء .

فان قيل : ان العالم اذا نظر فى الشبه انتفى علمه وتولد الجهل له ، ولذلك يصح منه أن ينفى العلوم المكتسبة بالشبه .

قيل له : ان الذى يؤثر فى العلم هو الشبهة القادحة فى دليله ، كأنه يعتقد أن الدليل ، ليس هو بالصفة ، الذى يدل ، فينتفى العلم . فأما اذا كانت الشبهة غير قادحة فى الدليل ، فانها لا تقتضى انتفاء العلم . وقد / تكون هذه الشبهة مما ينظر فيها المخالف ، ويحصل له عنده الجهل ؛ فيجب ، اذا نظرنا نحن فيها ، أن يكون هذا حالنا . وأكثر الشبه ، التى ينظر فيها المخالف ، هو من هذا القبيل . لأن ما يقدح فى الدليل انما يتعلق بالدليل لا بنفس المذهب . مثال هذا ، ما يقوله أصحاب الطبائع : ان الاحراق اذا وجب ، أن يكون واقعا بطبع النار ، لأنه يجب وجوده عنده ؛ فيجب ، عند قوة الدواعى ، أن يكون التصرف واقعا بالطبع ، فان أداهم هذا النظر الى

الجهل بحال القادر ، فيجب اذا نظرنا فى مثله أن يتولد لنا الجهل . وفى بطلان ذلك ، دلالة على فساد هذا القول .

فان قال : انكم اذا نظرتم فى ذلك ، جهلتم لا محالة .

قيل له : فيجب أن يُعلم ، من حالنا ، أنا نجهل ما نعلمه من المذاهب عند النظر فى الشبه . ويجب (أن)[1] نعلم باضطرار أنا نتأمل الشبه أكثر من تأمل المخالف ، ومعرفتنا بها وبما يمكن أن يُنصر به الباطل أقوى من معرفته . ونعلم ، مع ذلك ، ثباتنا على العلم ، وأنا نحل هذه الشبه وتبين حالها للمعرفة وللدليل المتقدم . فكل من ادعى علينا ما نجد حاله من أنفسنا باضطرار ، فدعواه ساقطة . على أن المخالف لا يجوز أن يدعى علينا أنا نزول عن المعرفة بأن ننظر فى الشبه ؛ بل نعلم من حالنا خلافه ، وفى ذلك اسقاط ما تعلق به .

فان قيل : أليس المخالف لكم ، ينظر فى الدليل كنظركم ، وان لم يقع له العلم ؛ ولا يدل ذلك على أن النظر فى الدليل لا يولد العلم . فكذلك لا يدل كون النظر فى الشبه منكم غير مؤد / الى الجهل ، أن لا يكون مولدا للجهل .

قيل له : ان المخالف لا ينظر فى الدليل كنظرنا ، لأن اعتقاده السابق قد صرفه عن ذلك . وليس كذلك حالنا ؛ لأنا ، وان علمنا الحق ، فقد بطلت ما يمكن أن يُنصر به الباطل لنحل الشبه ونبين فسادها .

فان قال : فان المخالف لكم قد ينظر أيضا فيما يمكن أن ينصر به خلاف قوله ، وهو قولكم . فيجب ، على ما ذكرتم ، أن يؤديه ذلك الى العلم .

---

(١) أن : زيدت كى يستقيم النص

قيل له : قد سبق الى اعتقاد الخطأ ، واعتقد فى حمله ، ما يمكن أن ينصر به مذهب خصمه ، أنه ليس بدلالة ، فلا يتنظر فيه على وجه يؤدى الى العلم . لأنا قد بينا أن من شرط كون النظر مؤديا اليه أن يكون معلوما للناظر ، على هذا الوجه الذى يدل . وذلك لا يصح فى المخالف ، ولا يمكنه أن يدعى علينا مثل ذلك فى الشبه ، لأنه ليس من شرط النظر فى الشبهة أن يكون الناظر عالما به على الوجه الذى يدل ، لأنه فى الحقيقة لا يدل . وان أوجب المخالف الجهل ، فيجب أن يوجب لنا مثله . ومما يمكن أن نعتمد فى ذلك ، أنه قد صح النظر فى الدلالة أنه لا يولد اعتقاد المدلول اذا لم يكن الناظر عالما بها على الوجه الذى تدل ، ما دام ذلك وكانت العلة فيه كون الناظر غير عالم بالوجه الذى له يدل . وقد علمنا أن ماليس بدليل أصلا هو غير عالم به على الوجه الذى يدل ؛ فبأن لا يولد الاعتقاد ، أصلا، أولى ، لأنه قد شارك الدلالة فى هذا الوجه ، واستبد بأنه ليس بدليل أصلا . فاذا كان ما هو دليل فى الحقيقة لا يولد النظر فيه اعتقاد / المدلول اذا لم يتعلم هذا ، فما ليس بدليل أصلا ، وما يستحيل أن يتعلم من حاله ذلك بأن لا يولد الاعتقاد أولى .

يبين ذلك أن الاعتماد لما لم يولد الصوت الا بشرط المصاكة ، فما ليس باعتماد بأن لا يولده أولى ؛ لأنه قد شارك الاعتماد فى زوال المصاكة ، واختص مع ذلك بأنه ليس باعتماد أصلا . يبين ذلك أن السواد لما لم ينف البياض الا بأن يصادفه فى محله ، ولو لم يصادفه فى المحل لم ينفه ، فما ليس بسواد بأن لا ينفيه أولى لمشاركته له فيما له ولأجله لم ينفه ، واختصاصه بأنه مخالف لهذا القبيل ؛ فكذلك القول فيما قدمناه فى النظر .

يبين ذلك أن للدلالة تعلقا بالمدلول ، وليس للشبهة تعلق بما هى شبهة فيه . فاذا صح ذلك ، وكان الناظر ، متى لم يعلم ذلك التعلق وما يجرى مجراه ، لم يولد نظره الاعتقاد ، فبأن لا يولد نظره فيما لا تعلق بينه وبين الشىء ، الاعتقاد له أولى .

فان قال : ألستم تقولون : ان المحل ، اذا لم يختص ببنية مخصوصة وحياة ، لا يصح وجود الارادة فيه ، ولا يجوز أن يقال : ان وجودها لا فى محل ، بأن يستحيل أولى ، لأنها اذا كانت لا فى محل ، فقد شاركت المحل المنفرد فى أنه لا بنية ولا حياه ، وقد اختصت بأن لا محل أيضا . فكذلك لا يجوز ما ذكرتموه فى النظر .

قيل له : انا قد بينا أن الذى له لم يولد النظر فى الدليل للاعتقاد ، هو كونه غير عالم بتعلق الدلالة بالمدلول . وأن هذه العلة موجودة فى النظر فى الشبه ، فيجب تساويهما فى ارتفاع التوليد . وليست العلة فى استحالة وجود الارادة فى محل / منفرد ، هو انتفاء البنية والحياة فقط ، بل العلة فيه أن المحل غير مهيأ لوجوده فيه . واذا كان لا فى محل ، استحال هذه الطريقة فيه ، وغير ذلك من العلل .

فان قال : ان العلة فى النظر لا تولد الاعتقاد ، اذا كان غير معلوم للناظر هو كونه غير عالم بوجه الدلالة ، والناظر فى الشبه هو عالم بوجه الشبهة ، فيجب أن يولد نظره الاعتقاد .

قيل له : انه لا تعلق للشبهة بما هى شبهة فيه ، وانما يعتقد المعتقد ذلك على سبيل الغلط . فان كان ذلك يوجب الاعتقاد ، فيجب بأن يوجب النظر فى الدليل اعتقاد المدلول ، وان لم يكن عالما به . لأن هناك تعلقا فى

الحقيقة ، وان لم يعلمه ، وليس فى الشبهة تعلق أصلا . وقد استدل على ذلك بأن الجهل قد يقع من الجاهل عند فعل غيره ، نحو ايراد الغير الشبهة والقائها اليه ، على حد ما يقع عند نظره فى الشبهة فيما لا يجوز أن يقال فى الوجه الأول : انه متولد ، بل يجب أن يقال : انه مبتدأ ، وكلام غيره كالداعى له اليه ، فكذلك القول فى الوجه الثانى . وهذا يصح ان ثبت أنه يفعل الجهل عند القاء غيره اليه الشبه من غير أن ينظر فيه ويفكر . فأما ان لم يمكن بيان ذلك ، لم يصح الاعتماد على هذا الوجه .

وقد استدل شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على ذلك بأن النظر لو ولد الجهل لوجب أن لا يفصل بين الحق والباطل ، والمحق والمبطل ، من حيث يصح لكل واحد منهما التعلق بنظر يولد له ما اعتقده ويتساويان فى الرجوع الى الطريقة التى اقتضى النظر فيها الاعتقاد ، / وأن ذلك على طريقة أخرى .

فقال : لو كان النظر يولد الجهل ، لم يكن بين العلم والجهل فصل" فيما يقتضى صحتهما ، لأنهما قد وقعا عن النظر والاستدلال ، وهذا بعيد . لأن الفصل بين العلم والجهل فصل فيما يقتضى صحتهما . والحق والباطل يصح بسكون النفس الى الحق والعلم ، وانتفاء ذلك فى الجهل والباطل . واذا صح أن يفصل بين العلم الضرورى ، والاعتقاد المبتدأ لمثله ؛ وبين العلم بالمدرك ولا لبس ، وبين العلم بالمدرك اذا دخله اللبس ؛ فهلا جاز بمثله التفرقة بين العلم والجهل ؟

فلقائل أن يقول : ان النظر ، وان ولد الجهل ، فلا يجب أن يفصل

الناظر بين الجهل والعلم . واذا كان اعتقاد الشيء على ما هو به على جهة التقليد لا تسكن النفس اليه ، فبأن لا تسكن الى الجهل أولى . ولقائل أن يفصل بينهما بأن يقول : ان الحق يسلم من الانتقاض ، وليس كذلك الباطل ، خصوصا على طريقته ، رحمه الله . فيجب أن يعتمد فى هذا الباب على ما قدمناه .

فصـــل

فى أن النظر لا يولد النظر ولا الشك ولا الظن

اعلم أن الشك ليس بمعنى ، فيجوز أن يقال : ان النظر يولده . وانما يصح الكلام فى ذلك على طريقة شيخنا أبى على ، رحمه الله ، وشيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أولا .

والصحيح ما قدمناه ، فيجب ابطال القول بأن النظر يولّده . على أنه لو ثبت معنى ، لكان أكثر ما قدمناه / من الأدلة على أن النظر لا يولد الجهل يقتضى أنه لا يولد الشك . لأنه قد يحصل ، ولا يجب حصـول الشك عنه . وقد يشك ، ابتداء ، من غير نظر : على الحـد الذى يشك بنظر . ولأنه اذا كان ، مع شكه فى الدليل ، لا يولد النظرُ الشكَّ ؛ فبأن لا يولد ذلك ، اذا كان نظرا فى الشبه أو غيرها ، أوْلى . ولأن موضوع النظر ، أن يطلب به انكشاف حال الملتبس ؛ فلو ولد الشك ، لكان بالضد من ذلك . ويحل هذا القول ، محل القول : بأن الادراك بالحاسة يقتضى الشك . وهذا واضح السقوط .

فأما ماتعلم أنه لا يولد الظن ، أن فى الظن قبيحا وحسنا . فلو ولده ، لم يكن بأن يولد الحسن منه ، أوْلى بأن يولد القبيح . وهذا يوجب أن فى النظر قبيحا . وقد دللنا على فساد ذلك . ويدل عليه ، أنه لا نظر يقال : انه يولد الظن الا وقد يحصل . ولا يحصل الظن لحصول بعض الدواعى الى خلافه ، أو بعض الصوارف . وقد يحصل غالب الظن مع فقده .

وقد بينا ، أن وجوه مسائل الاحتمال ، النظرُ فيها يدعو الى فعل غالب الظن ؛ كما أن العلم بزىّ الصالحين ، يدعو الى غالب الظن بأن ، من رئى عليه ، منهم . وبينا أن القول فيه ، كالقول فى الآراء والحروب ومصالح الدنيا ؛ فاذا كان النظر فيها ، يحصل عنده غالب الظن ، كما أن عند العلم بما فى الشىء من المنفعة يتناول ويفعل على جهة تقوية الداعى من غير ايجاب ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فأما النظر ، فلو كان يولد النظر ، لوجب أن يولده حالا بعد حال . فكان يجب ، اذا لم تنقطع اجزاء النظر ، أن لا يجوز أن / ينقطع العلم ، وأن لا يخرج المستدل من أن يكون عالما أبدا . وهذه علة شيخنا أبى على ، رحمه الله . واستدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بأنه قد ينظر والموانع مرتفعة ، فلا يجب حصول نظر ثان ؛ ولو كان مولدا له ، لوجب أن يحصل النظر الثانى عنده والثالث عند الثانى ؛ وهذا معلوم فساده . وقد اعتل شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فى ذلك ، أنه لو ولد النظرُ النظرَ لم يخل من أن يكون ما يتولد عنه مثلَه أو مخالفَه . فان كان مثلَه ، فيجب أن يوجد منه فى وقت واحد ما لا نهاية له ؛ لأن كل واحد منه يولد فى حاله مثله ، وان كان يولد ما يخالفه . فقد كان يجب ، فيمن نظر فى اثبات الأعراض ، أن لا يمكنه من بعد أن لا ينظر فى حدوثها ، وفى أن الجسم لا يخلو منها . وظهور فساد ذلك ، يبطل هذا القول .

ومما يعتمد ، فى ذلك ، أن من حق النظر أن لا يولد الشىء الا وللمنظور فيه تعلق بما يتعلق به ذلك الشىء ، على ما بيناه (أن) [١] من توليد النظر

(١) ان : اضيفت كى يستقيم النص .

فى الدلالة العلمَ بالمدلول . وذلك لا يصح فى النظر لو ولد النظر ، فيجب أن لا يصح أن يولده . فاذا صحت هذه الجملة ، ثبت أن النظر ، متى ولد ، لم يولد الا العلم . فأما ما لا يولد منه أصلا ، فقد بينا أنه انما لا يولد لأنه لم يقع على الوجه الذى يولد . كما أن الاعتماد اذا لم يولد الصوت من غير مصاكة ، فلأنه لم يقع على الوجه الذى يولد .

وذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن النظر الذى لا يولد قد علمناه غير مولد ، ولا يقف على العلة فى ذلك ، كما لا يقف على العلة التى لها لم يولد الاعتماد فى محله السكون . /

وقد بينا أنه يمكن أن تجعل الوجه فى ذلك أنه لم يحصل السبب ، على الوجه الذى يولد . وان كان لو سألنا سائل فقال : لماذا صار هـذا الوجه معتبرا فى التوليد ؛ لوجب الرجوع الى مثل ما ذكره من أن العالم بذلك هو الله ، تعالى .

فصــــل

فى الوجه الذى يخطىء المخالف وأن خطأه لا يزيل عنه تكليف النظر

اعلم أنه قد ثبت أن القدَرَ ، وان اختلفت ، فان مقدوراتها لا تختلف ؛ وقد دللنا على ذلك من قبل . وثبت أيضا أن مثل السبب المولد لا يجوز أن يولد ، اذا وجد على الوجه الذى يولد ؛ وقد دللنا على صحة ذلك .

فاذا ثبت هذان الأصلان ، لم يصح أن يقال : ان الواحد منا يقدر على النظر ، والنظرُ منه فى الدليل يولد العلم ، الا ويجب فى المخالفين أن يكون هذا حالهم . واذا ثبت ذلك فيهم ، وكان ايرادهم الشبه على أنفسهم واعتقادهم المذاهب الفاسدة لا يغير حالهم فيما يقدرون عليه بسبب وغير سبب ، فكيف يصح أن يقال : إن المخالف مقدور فى أن لا ينظر ، وأنه لم يكلف النظر ؟

فان قال : لست أقول هذا ، لكنى أستدل ببذله الجهد فى نظره ، مع فقد العلم على أن النظر لا يوجب العلم ولا يولده .

قيل له : انهم لو بذلوا الجهد فيما لديهم من النظر ، لعلموا الحق كما علمناه ، لأن توليد النظر العلمَ لا يختلف ؛ وانما اجتهدوا فى الطريق / الذى أخطأوا فيه فصار حالهم كحال المجبرة ، اذا اجتهدت فى الصلاة والصيام ، أن ذلك لا يقتضى كونها مريدة لهما على ما وجب ولزم . وقد يتحمل النصارى من المشاق ما لا نتحمله ، ولا يوجب كونها محقة . فكذلك القول فى المخالف . وقد صح أن الواحد منا لا يعرف حال غيره والوجه

الذى ينظر عليه ، فاذا أورد عليه هذه الشبهة فالواجب أن يبنيها على الأصول المقررة . وقد بينا أن النظر يولد العلم ، اذا وقع على الوجه الذى ذكرناه . فاذا صح ذلك ، وجب ، متى علمنا فى المخالف أنه يعتقد الخطأ ، أن نعلم أنه ان لم ينظر فى الدلالة أو نظر فيها ولم يعلمها على الوجه الذى يدل هذا لو لم نعرف حالهم ، فكيف ونحن نعلم عند المناظرة وعند الكشف أنهم ينظرون فى الشبه ويقصدون بالنظر نصرة ماسبقوا اليه ؟ وهذه هى العلة التى لها يخطئون ، لأنهم اذا سبقوا الى اعتقاد الباطل اما على جهة التقليد ، واما على جهة الاتفاق والنشوء عليه ، واما ابتغاء الرياسة ، أو لاجتلاب منفعة ، أو دفع مضرة ، فهم من بعد انما يطلبون بالنظر نصرة ما سبقوا اليه ، فيؤديهم نظرهم الى ما يمكن أن ينصر به ذلك ، وما له به تعلق وما يشبه تعلقه بما اعتقدوه بالدلالة . فيعتقدون ، عند ذلك ، أن ذلك الوجه دلالة على ما اعتقدوه ، وهو شبهة . فيكون قد أخطأوا فى الاعتقاد الأول والاعتقاد الثانى ، ونظرهم قد وقع على وجه يصح . وهذه طريقة بينة من سائر المخالفين ، اذا فحصت عن أحوالهم ، وصار سبيلهم فى ذلك سبيل من سبق فى الفقه الى اعتقاد مذهب وقصد من بعد أن ينظر / ما ينصر به ذلك . فكذلك القول فى أصول الدين .

وقد ترى الواحد منهم يقلد بعض الرؤساء فى جملة ما حكى عنه فى أصول الدين لبعض الأغراض ، ثم يطلب بسائر ما ينظر فيه نصرة تلك المقالة . وهذا واضح من أحوال الكل .

وربما نجد المخالف غير ناظر ومفكر ، وانما يعتقد أن الشيء ، اذا كان

على صفة ، فيجب أن يختص ببعض الأحكام . لأنه وجد بعض من يختص بتلك الصفة على ذلك الحكم فى الشاهد ، كأنه رأى ، فى الشاهد ، الفاعل لا يكون الا جسما ، فاعتقد عنده أنه يستحيل الا كذلك ، وحكم به على الغائب . وليس فى هذه الجملة نظر منه ، وانما أخطأ فى الاعتقاد ثم بنى عليه ، وأكثر شبههم من هذا القبيل .

وقد تخطر له الشبهة ، أو يلقيها غيره اليه ، ويعتقد عنده الخطأ ، وتجرى تلك الشبهة مجرى الدلالة . فهذا أيضا قد أخطأ ، بأن اعتقد فيها ذلك ، وبأن فعل الجهل عندها وعند النظر فيها ؛ وان كان هذا النظر لا يجب أن يكون قبيحا ؛ لأنه قد يوجد منا بعد تقدم العلم بالحق ويكون حسنا ، فلا يمكن القطع على أنه أخطأ فى النظر .

وقد يكون السبب فى خطئه أن يعتقد فيمن يأخذ المذهب عنه لصلاحه أنه يجب أن يقتدى به ، ويجريه مجرى النبى صلى الله عليه ، ويعتقد صحة مذاهبه . فهذا وان كان يتضمن شبهة ، فانه فى حكم التقليد ، فلذلك يخطىء فيه .

وقد ينظر فيما يعتقد أنه يمكن أن يستدل به ، وليس كذلك ، فلا يؤديه الى العلم ، بل يعتقد عنده الجهل . وربما اعتقد فى الدلالة أنها تدل على غير الوجه الذى تدل عليه ، فينظر ويعتقد عنده الخطأ .

وقد يتفق من المخالف / أن يبتدىء فينظر على الوجه الصحيح ، فيه فلا يستوفيه ، ويعتقد عنده الشىء فيكون مخطئا بذلك .

وليس بنا ، الى تقصى جميع الوجوه التى لها يخطئون ، حاجة . لأن

الأدلة اذا دلت على الصحيح ، فيجب أن نحكم بخطأ من ذهب عنه ، ولا نحتاج الى ذكر سبب خطئه . كما لا يجب علينا ذلك فى الخطأ فى الأفعال . ولهذا الوجه اقتصرنا فى هذا الفصل على هذا القدر .

فأما الكلام فى أن من ذهب عن الصواب محجوج غير معذور ، وأن تأويله لا يغير حاله ، فستراه مشروحا من بعد ان شاء الله .

فصـــــل

فى بيان فساد التقليد

اعلم ، أن القول به يؤدى الى جحد الضرورة ، لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ، ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب اما أن يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ؛ أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال أيضا . وكذلك القول فى سائر المذاهب . وليس له أن يقول : أقلد أحدهما لستر أو صلاح ، لأن كلا القائلين قد يختص بذلك ؛ ولأن هذه الحالة لا تمنع من الخطأ ، ولا تحيله . وليس له أن يقول : أقلد للأكثر فى ذلك ، وذلك لأن المحق قد يكون واحدا ، والمبطل قد يكثر جمعه . فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة ، ثم يعرف متبعوه هل هم قليـــل أم كثير . وقد مدح الله القليل وذم الكثير ، فقال : « وقليل ما هم » [1] ، « وما آمن معه الا قليل » [2] ، وقال : « ولكن أكثرهم للحق كارهون »[3]. وقد كان الرسول صلى الله عليه فى ابتداء أمره محقا وهو قليل العدد ، / وقال صلى الله عليه وسلم «بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود غريبا كما بدأ»[4]. وذلك يدل على جواز أن يكون الحق فى القليل . والاسلام فى بلاد الروم يكون حقا ، وان كان مظهره أقل منهم . وقوله صلى الله عليه : « عليكم

(١) من الآية ٢٤ ص .
(٢) من الآية ٤٠ هود .
(٣) من الآية ٧٠ المؤمنون .
(٤) حديث .

بالسواد الأعظم » . فان صح ، فاتباعهم ليس بتقليد ، وانما أنكرنا التقليد .

وبعد ، فان المراد به الاجماع ، لأنه السواد الأعظم ، لأن بعض الأمة ليس هو السواد الأعظم . وهذا كقولكم : عليكم بملازمة الجماعة . والمراد به ذلك . ويدل على فساد التقليد ، أن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلد محق ، أم لا يعلمه . فان لم يعلمه ، وجوز كونه مخطئا ، لم يحلّ له تقليده ، لأنه لا يأمن أن يكون كاذبا فى الخبر عن ذلك ، وجاهلا فى اعتقاده . وان كان عالما باصابة المقلد ، لم يخلّ من أن يعلمه باضطرار ، وذلك محال ، أو بدليل غير التقليد وهو قولنا ، أو بالتقليد فقط . فيجب فى المقلد أن لا يعلم ما يعتقده الا بالتقليد ، وذلك يوجب اثبات مقلدين ومقلدين لا نهاية لهم .

ومما يدل على فساد التقليد أن المقلد كما يجوز أن يصيب ، فقد يجوز أن يخطىء ، وليس فى حِليته[1] ولا فى أحواله ما يقتضى كونه مصيبا . فيجب كما لا يحل للانسان أن يعتقد الشىء تبخيتا لأنه لا يأمن كونه خطأ ، فكذلك القول فى التقليد . ويدل على ذلك أيضا أنه ، تعالى ، لم يبعث رسولا ، الا مع معجز أظهره عليه . فلو كان التقليد حقا ، لكان أولى من يَحسن تقليدُه الرسلُ صلوات الله عليهم . وفى بطلان ذلك ، دلالة على أن العمل على النظر . ولولا صحة النظر ، وأن العمل فى تعرف الحق / عليه لم يكن بين المعجز الواقع من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وبين أكلهم وشربهم وتصرفهم ، فصل فى أن الكل سواء فى أنه لا يؤدى الى معرفة نبوتهم ؛ بل كان يجب أن يكون اظهار المعجز عليهم فى حكم العبث ، لأن

(١) حليته : وصفه .

معرفة صدقهم لا تفتقر اليه وانما تفتقـــر الى العلم بخبرهم ودعواهم ؛ وذلك ظاهر الفساد .

ومما يدل على ذلك ، أنا لو علمنا زيدا معتقدا لمذهب من غير جهته لجوزناه مخطئا . فاذا ادعى كونه محقا ، لم يتغير ما جـوزناه ، لأنه قد يدعى ما يعلم وما لا يعلم . ولو كان دعواه حقا ، لكان اعتقاده كمثل . ولو كان اعتقاده حقا ، لكانت أفعاله كمثل . وذلك يوجب القطع على أن كل أحد مصيب فيما يظهر منه من الأفعال قولا واعتقادا أو تصرفا ؛ وذلك ظاهر الفساد . ومما يهذون به من أن ابليس قاس وأخطأ ، فاذا أوجب ذلك فساد النظر لم يبق الا التقليد ، فغلط . لأن من أخطأ تقليدا ، أكثر ممن أخطأ قياسا ، فبأن يوجب ذلك فساد التقليد أولى . ولأن خطأ المخطىء ليس بغيره فى خطأ تلك الطريقة ، لأن أول من جلس لو أخطأ لم يجب بذلك خطأ الجلوس من كل أحد . ومن الذى سلم للقوم أن ابليس أول قايس وقد كانت الملائكة تقيس وتصيب وتستدل ، وابليس نفسه قبل العصيان قد استدل وأصاب ؟

وقولهم : ان تقليد العامى للعلماء اذا حَسُن فكذلك كل تقليـــد ، فبعيد . لأن العامى عندما لا يحسن منه قبول قول العالم تقليدا ، وانما يحسن منه قبول قوله ، لأنه علم من دين الرسول صلى الله عليه ومن دين الأمة أنه يحسن منه ذلك ، على ما بيناه فى أصول الفقه . واذا لم يكن ذلك تقليدا ، بل / كان اتباعا للدلالة ، فقد زال القدح به

ويدل على ذلك أنه ، تعالى ، لم يقتصر فى كتابه فى التوحيد والعدل وسائر المذاهب على ذكر الخبر عنها ، بل نبه عن طريق الظن فيها . ولو كان

التقليد حقا لوجب تقليده تعالى ، ولاستغنى عن طريق البيان فى ذلك ، ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه أيضا على الدعاوى دون اقامة البراهين . فاذا كان دعوى غيره تصحح مذهبه ، فهلا حسّن من الانسان أن يعتقد تبخيتا ثم يخبر عن حال نفسه ، فيصح اعتقاده لذلك ؛ ولم صار بذلك أحق من سائر الأفعال ؟

وقد ثبت أن الشىء لا يتغير حاله بالخبر عنه ، بل يجب أن يتعلق الخبر به على ما هو عليه ، وكيف يصح أن يصير الاعتقاد حقا بالدعوى ؟ واذا لم يصح ذلك ، لم يمكن أن يقال بحسن التقليد .

فأما من يقول بالتقليد مع القول بأن المقلد لا يجوز أن يخطىء لطريقة يذكرها ، فانما يجب أن ينظر فى تلك الطريقة . فان اقتضت ما قال ، كنا متبعين للدلالة ؛ وان لم يقتض ذلك لم يخل قبول قوله عنده ، أو عنده أيضا .

فأما من قال : انى أسمى اتباع الرسول تقليدا ، مع علمه بحاله ، فمخطىء فى عبارة . وانما يكون مخطئا فى المعنى متى قال : انه يجب قبول قوله لمكان دعواه فقط ، وليس ذلك بقول لأحد . والعجب أن الرسل لم يقبل قولها الا باقامة البراهين ، ويجوز عندهم قبول قول الليث ومالك من غير دلالة . وهذا أظهر فسادا من أن نحتاج فيه الى الاكتساب . وسنذكر الآن أسئلة من يبطل النظر ، ويقدح فيه ، ويتعلق بالتقليد ، ونورد فى جوابه ما يغنى بعون الله وتوفيقه . /

ذكر شبه من نفى صحة النظر

اعلم ، أن الذى يورد فى هذا الباب من الشبه ينقسم ، فمنه ما يكون

قدحا فى صحة النظر ، واعتراضا عليه ، ومنه ما يكون طعنا فى العلم الواقع عنه ، ويكون طعنا فيه ؛ لأن صحة النظر تتعلق بصحة المعرفة المتولدة عنه . ومنه ما يجرى مجرى الطعن ، وان كان ظاهره ابتداء مسائل تتصل به . وربما أوردوا فى هذا الباب آيات من جهة السمع يتعلقون بها فى فساد النظر ، ويدلون بها على التقليد والتعلق بها ، وان بعد . لأن الكلام فى صحة النظر عقلى ، وصحة الكتاب مبني عليه ، ولا يصح الا بعد صحته . فلايصاله بالكلام ، نذكر منه البعض على اختصار .

شبهة

قالوا : لو كان النظر مولدا للعلم ، لوجب أن يصح من الناظر أن يدركه بالجهل والشك ابتداء ، أو ينفيه بأحدهما . لأنه لا مانع يمنع من أن يفعل أحدهما وقد فعل النظر ، على حد ما يفعله من قبل . ومن قولكم : انه لا يصح أن يفعل أحدهما بعد النظر ابتداء ، وانما يصح أن تنتفى المعرفة المتولدة عن النظر عند الشبه . وهذا القول يوجب كون الشبهة مضادة للعلم ، وأن تكون أقرب الى مضادته من الجهل والشك . ولو ضاد العلم ، لوجب أن يضاد الجهل ، لأن ما نافى الشيء نافى ضده . ويلزمهم القول بأن العلم ينتفى عند كل شبهة ، بأن جعلهم السبب فى انتفائه أن الشبهة تدعو الى الجهل . لأن كونها داعية ، لا تختص ببعض الشبه دون بعض ، وان كانت مضادة للعلم ، لوجب أيضا أن تساوى جميع الشبه . / واذا كانت الشبه ، متى عرضت للمنتبه من النوم ، أثرت فى اختياره العلم ؛ فهلا أثر جميعها فى توليد العلم عن النظر ، وانتفاء العلم بعد وجوده ؟ .

وبعد ، فكيف يصح فى الشبهة أن تقتضى انتفاء العلم ، وقد علمنا أنها

لا تضاد العلم ، ولا تؤثر فى المعلوم والدليل والنظر وسائر ما يتصل بالعلم. وان قلتم : ان الشبهة تؤثر فى العلم من غير وجه يوجب ذلك فيها ، لزمكم من الجهالات ما لا خفى به ، وبطل قولكم فى حد التضاد والتنافى . ويلزمكم متى اكتسب العلم عن النظر أن لا يخرج قط من أن يكون عالما ، ما لم يزل عقله ، والأمر بخلافه . بل يلزمهم أن لا يزول علمه ، وان زال عقله . لأنه اذا ذكر الدليل ، فيجب أن يعلم أن الشبهة اذا لم تؤثر فى بقاء العلم ودوامه ، فيجب أن لا تؤثر فى اختياره العلم على جهة الابتداء .

واعلم ، أنا قد بينا فيما تقدم أن القادر منا قد يجب فيه الثبات على بعض الأفعال ، اذا استمرت به الدواعى فى الثبات عليه . وقد يجب أن لا يختار الا بعض ما يقدر عليه ، لأمر يرجع الى الدواعى . وقد بينا ، أن ذلك غير ممتنع فى القادر ، لأنه اذا جاز أن يبلغ الى حد الالجاء فلا يجوز أن يقع منه خلافه ، وان كان مقدورا له . ويصير كالممنوع من حيث كان بالالجاء محمولا على الفعل ، أو فى حكم المحمول . فكذلك لا يمتنع أن تقوى دواعيه ولا يبلغ حـد الالجـاء ، فلا يختـار الا ما تعلقت به تلك الدواعى ، وان كان قادرا على غيرها . وبينا أن القول بوجوب اختياره لذلك لا يصحح القول بالطبع ، لأنه يصح أن تتغير دواعيه ، ويقـابلها غيرها ، فيتغير حاله فى الفعل . وبينا أن الدواعى اذا اختصت بجملة الحى ، فيجب أن تكون مؤثرة فى حال / الفاعل واختياره لما يختاره . وبينا أن الدواعى هى الاعتقادات على اختـلافها ، وانه اذا سلم الاعتقـاد ، ثبتت الدواعى ، واذا حصل ما أثر فيها ، تغير حالها .

واعلم ، أن النظر وصحته يتعلق بكون الناظر عالما بالدليل على الوجه

الذى يدل . وقد بينا ذلك من قبل ؛ فيجب ، متى تغير حال الناظر فى هذا الوجه ، أن لا يتولد العلم عن النظر ، ومتى سبق التوليد أن يزول العلم . لأنه لا يجوز أن يكون عالما بالمدلول ، مع تجويزه فى الدليل أن لا يكون دليلا ؛ كما لا يجوز أن يكون عالما بكون القادر قادرا ، مع تجويزه فى الفعل الذى استدل به أن لا يكون فعلا له ، وأن يكون انما صح من قبل غيره . ولذلك قلنا فى المجبرة أنها لا يصح أن تكون عالمة ، من جهة الاستدلال ، بأن الواحد منا قادر عالم بسائر الصفات الراجعة الى الحى . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان المجبرة لا يمكنها أن تستدل بالمعجزات على النبوات لأن اعتقادها فى فاعل المعجز أنه يجوز أن يفعل القبيح ، يخرجها من أن تكون عالمة بها على الوجه الذى يدل على النبوات.

فاذا ثبت هذا الاصلان ، فالشبه على ضربين :

أحدهما يؤثر فى حال الدليل ، ويخرج المستدل من أن يكون عالما به على الوجه الذى يدل . فهذه تقتضى انتفاء المعرفة لا محالة . لأنها لو ثبتت معها ، لأدى الى كونه عالما بالمدلول من جهة النظر فى الدليل ، مع اعتقاده فيه أنه ليس بدليل . وقد بينا أن ذلك ممتنع ، وأن لا يعلم بالدليل كالأصل للعلم بالمدلول اذا كان مكتسبا . وقد ثبت أنه لا يمتنع أن تتعلق العلوم بعضها ببعض ، واذا كانت مكتسبة ؛ على خلاف تعلقها اذا كانت ضرورية ، وعلى خلاف تعلقها فى الجنس ، / وكشفنا ذلك فى شرح الجامع الصغير . فليس لأحد أن يقول : اذا كان العلم بالمدلول قد ثبت من جهة الاضطرار ، وان لم يعلم الدليل ، فكيف يجب انتفاؤه متى لم يعرف الدليل اذا كان مكتسبا ، وصار انتفاء العلم بهذه الشبهة كانتفاء ما يحتاج اليه ؟ وأنلن

شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، أجاب من سأل عن هذه الشبهة ، كيف يؤثر فى المعرفة ولا ينافيها ولا ما يحتاج اليه ، بأن قال : ان العلوم خاصة يتعلق بعضها ببعض ، على وجه يباين سائر الأعراض . فلا يجب أن لا يثبت فيه من الأحكام الا ما يوجد له نظير . وما قدمناه ، يكشف عن العلة فيه . لأنه اذا صح أن تكون الارادة تؤثر فى فعله ، ولا تؤثر فى فعل غيره ، وان كان تعلقها بهما على حد واحد ، وقد اتفقا فى الجنس ، فما الذى يمنع من أن تكون الشبهة القادحة فى الدليل تؤثر فيما اكتسب بالنظر فيه من المعارف، وان لم يؤثر فيها اذا كانت ضرورية ؟

والأخرى ، لا تؤثر فى حال الدليل ، لكنها اذا وردت على حال المستدل دعته الى أن يفعل الجهل فتزول المعرفة به ، لأن الشبهة تنفيها فى الحقيقة ؛ وهذا هو الذى أردناه بقولنا : ان الشبهة تكون داعية له الى نفى العلم ؛ ولا يجب اذا دعته الى ذلك وفعل الجهل أو الشك فانتفى علمه عند أحدهما، أن يجوز أن ينفى العلم بالجهل أو الشك . ولا شبهة ، لأن ما يحصل له من سكون النفس لأجل العلم يقتضى ثباته عليه ، كما أن علمه بطريقة المنافع يقتضى ثباته عليها ، وانما يزول عنها عند شبهة تلحق ؛ فكذلك القول فى العلم . وذلك يبطل القول بأنه اذا ورد على نفى العلم عند الشبهة ، فكذلك يجب أن يصح أن ينفيه. ولا شبهة ، لأن / ما ذكرناه يسقط ذلك من حيث علم من حال القادر منا أنه يثبت على الفعل مع ثبات الدواعى ، وانما يزول عنه عند تغير حالها ، وورود دواع مخالفة لها ، كانت صحيحة أو فاسدة .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، القول فى ذلك ، فقال فى الجامع

الصغير : متى خطر ببال الناظر من الشبه ما يكون قدحا فى الدليل ، ولم يكن ذاكرا لما يدفعه ، زال العلم . ولو اعتقد ذلك على ما كان من قبل ، لم يكن اعتقاده الا كالظن الى أن تنخلى الشبهة . قال ، رحمه الله : ولا يكاد يلحق ذلك الا المبتدىء للنظر ، فأما من كثر نظره فى الشىء ، وتمكن فى نفسه ، لم يجز ذلك فيه ؛ لأنها لا ترد عليه الا بممكنة حلها . ويلزم من دخلت عليه هذه الشبهة ، أن يقف فيما اعتقده ، ويأخذ فى النظر . لأنه اذا لم يكن له سبيل الى العلم بما كان عالما به ، مع ورودها ، فلابد له وقد لزمه العلم من أن يأخذ فى طريق النظر . وهذا انما يصح ، متى لم يدل على ذلك المدلول الا هذه الدلالة . فأما اذا كان هناك سواها ، فقد يجوز أن يعدل عن الشبهة أصلا ، ويستدل بتلك الدلالة وان كان تقدم منه العلم بها وبأنها دلالة . فان العلم بالمدلول لا ينتفى ، بل يجب أن يبقى . لأن بقاءه لا يفتقر الى العلم بدليل مخصوص ، بل أى دليل علمه يقوم مقام الدليل الآخر . فأما اذا ورد عليه ما يدعو الى الشك وهو ذاكر للادلة ، فيجب أن يدفع ذلك بذكره لها ، ويحرم عليه الشك فيما كان يعتقده .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن ترد الشبهة الأولى على من كثر نظره فى الشىء ، وهذا يخالف ما حكيناه عنه . لأنه استبعد ، / لا أنه منع منه . والأمر كما قاله فى تعذره . ويكون تعذره بحسب حال الناظر والمستدل ، وبنحوه فى ذلك واستبصاره فى العلوم . وذكر ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة أنه قد يجوز أن يرد على المستدل ما لا يمكنه ، لقصور علمه جلته ، ويكون ساكن النفس الى العلم . فلا يجب ، فيمن هذا حاله ، الانتقال عن المذهب ؛ وانما يجب ذلك ، متى

ورد عليه ما يقدح فى مذهبه ، ويخرجه من أن يكون ساكن النفس ، ويلزمه أن ينظر ابتداء فى المذهب .

فان قيل : هلا قلتم : ان الشبهة القادحة فى الدليل اذا وردت ، خرج علمه بالمدلول من أن يكون علما ، وان كان يبقى اعتقادا ، سيما على قولكم : ان التقليد قد يصير فى الثانى علما ، اذا قارنه العلم .

قيل له : ان هذا القول انما يلزم على طريقة شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، من حيث قال فى التقليد ما ذكرته . فأما اذا منع من ذلك ، وحمل على الأفعال الواقعة على بعض الوجوه ، فى أن ذلك يتبع حدوثها ، فلا يصح أن تحصل تلك الوجوه لها وهى باقية ، ولا اذا وقعت عليها جاز خروجه عنها . فالسؤال زائل ، لأنه يجرى مجرى الحسن والقبيح وسائر ما يقع على بعض الوجوه ، فى أن ما أخرج من وقوعه على ذلك الوجه يوجب نفيه وعدمه . وهذا الوجه هو الذى اختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، آخـرا .

وقد مرّ ، فى الجامع الصغير ، ما يدل على تجويزه ، رحمه الله ، لما سأله السائل . لأنه قال : متى دخل فى الدليل ما لا يمكن الاستدلال به معه ، فليس يجوز أن يكون اعتقاده لما يعتقده علما فى ذلك الوقت . فلو اعتقده ، لصار شبيها / بالظان . وان كان ظاهر قوله ، ان عند الشبه ينتفى العلم أصلا ، لأنه يبقى اعتقادا غير علم .

فان قيل : خبرونا عن الناظر ، متى نسى استدلاله أو دليله ، هل يبقى علمه ، أم لا . فان قلتم : يبقى ذلك . بطل ما قدمتموه من أن العلم بالمدلول

يتعلق بالعـلم بالدلالة . وان قلتم : ان ذلك يبطـل العـلم ، أرينـاكم الوجود بخلافه .

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، ذكر فى نقض الالهام أن العلم الواقع عن النظر لا يجوز أن يقع منه ، مع نسيان النظر وتركه ؛ كما لا يجوز أن يقع عن الاستدلال أو يبقى الا مع تذكر الأدلة . فأما لو نسى الأدلة ، ما جاز أن يبقى العلم فيه ، ولا جاز أن يحدث أمثاله . وقال : فى الشبه : اذا غلبت عليه انما يبطل العلم بأن ينسى الأدلة التى استدل بها من حيث يتشاغل عنها . ولذلك يكون معذورا فى انتفاء هذا العلم . وذكر شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة ، أن النظر قد يوجد مع السهو ، لأن الانسان قد يمتد به الفكر فيما لم يقصد أن يفكر فيه ، وظاهر ذلك أنه قد ينظر فيما لا يعلمه ولا يعتقده .

واعلم أن الفكر كالارادة فى أنه قد يجوز أن يوجد مـع النسيان ، ولا يجوز أن يوجد مع السهو عن المفكر فيه . وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أن العلم لا يحدث عن النظر مع نسيان الدلالة . ولا يصح أن يحدث من متذكر الدلالة ، متى لم يذكرها وسها عنها . فأما اذا علم المدلول بعد النظر والسهو عن الدلالة ، لا يؤثر فى بقائه ، لأن المسـتدل لا يدوم ذكره للأدلة ، وان كان عارفا بالتوحيد والعدل . ويصح ذلك فيه ؛ كما يصح ، فى الفعل المحكم اذا وقع / متسقا لأجل العلم ، أن يبقى كذلك ، وان بطل العلم . وهذا وان قرب متى اختبر حال الوجـود ، فانه يوجب أن يجوز بقاء العلم وان وردت الشبه القادحة فى الدليل . لأنه قد ينسى الدليل،

ولا يخل ذلك بالعلم بالمدلول ؛ فما الذى يمنع من أن يفسد الدليل بضده ، ولا يؤثر فى حاله ، ومن قوله فى الشبه ما ذكرناه ؟

فاذن يجب أن يقال ان العلم بالمدلول يستند الى العلم بالدلالة ، فما أثر فيه يؤثر فى العلم بالمدلول من سهو أو شبهة . ويقال : ان المفكر ، اذا كان عالما بالتوحيد والعدل ، فهو عالم بأدلته ؛ وانما يسهو عن علمه بها لا عنها . ولا يجب أن يكون عالم بأنه عالم بالدلالة ، ليحصل له العلم بالمدلول ؛ كما لا يصح ، اذا علم المتحرك متحركا ، الا أن يعرف ذاته . فأما أن يعلم أنه عالم بذاته ،فلا يجب .

فان قال : ان الشبهة تفسد الدلالة عنده ، فلذلك يؤثر فى العلم بالمدلول ، وليس كذلك السهو عنه .

قيل له : انه لا يخلو من أن يتعلق العلم بالمدلول بالعلم بالدلالة ، أو لا يتعلق به . فان تعلق به ،فكل ما أثر فى العلم بالدلالة يجب أن يزيل العلم بالمدلول ؛ وان لم يتعلق به ، فيجب بقاؤه ، وان زال العلم بالدلالة على كل وجه .

فان قال : انه لا يتعلق بالعلم بالدلالة ، لكن الجهل بها يؤثر فى هذا العلم .

قيل له : اذا لم يتعلق به أصلا ، فما الذى يوجب انتفاءه بالجهل بالدلالة ؟ وهل ذلك الا قول بانتفاء الشىء من حيث وجد ما لا يضاده ، ولا يضاد ما يحتاج اليه ، ولا يجرى هذا المجرى ؟ ولا يمتنع ، على ما قدمناه : أن يسهو المكلف عن دليل ، ويكون علمه بالمدلول نافيا / لذكره دلالة أخرى . فأما اذا لم يكن على الشىء الا دلالة واحدة ، فالحال

ما ذكرناه . وربما غمض عليه التفرقة بين ما يعرفه من الأمور ، فتظنه ساهيا عن دليله ، وليس هو بهذه الصفة . وهذا كله انما يستمر على قول من يقول ببقاء العلم .

فأما على قول شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، في العلم المكتسب ، فيجب أن يقال : ان الشبهة اذ وردت ، خرج من أن يستأنف العلم من حيث أثرت في الدلالة ، أو لأن دواعيه تغيرت . لأن العلم اذا لم يبق عنده ، لم يصح القول بأن الشبهة تنفيه ، أو تقتضي ذلك فيه . وان كان ، رحمه الله ، قد يقول ، في كتبه :ان الشبهة تنفي العلم ، وتمنع من وجوده ؛ وأن العاقل وان صح أن يجهل ابتداء ، فانه لا يصح أن يبتدئه بعد النظر والعلم ، كما لا يصح أن يفارق العيش الطيب الى خلافه من غير داع ، وكما أن العابد لا يترك العبادة من غير داع .

وهذا الكلام ظاهره يقتضي أن الشبهة عنده تنفي العلم ، أو ينتفي العلم عندها . والصحيح ، على قوله ، أنه لا يفعل العلم عندها . وهذا المذهب لا يخلصه من السؤال ، لأن لقائل أن يقول له : أليس العلم المكتسب يبقى اذا جاء معه العجز أو المنع ؟ فلو قارنه أحدهما ، لوجب أن يبقى . فاذا أزال الله العجز ، لم يتغير حاله في البقاء . فلو وردت عليه الشبهة ، والحال هذه ، ما الذي يجب فيها ؟ فلا بد ، عند ذلك ، من الرجوع الى ما تقدم من الجواب ؛ الا أن نقول في هذا العلم : انه وان بقي زمانا ، فان القادر اذا صار من المستقبل ممكنا لم يجز بقاؤه . وهذا لا يصح على طريقته ، وان كان محتملا ، لأنه قد / يجوز أن لا يبقى عنده من حيث يمكن

من مثله وضده . لكنه يجب أن نقول على هذا ، فى الحركة الضرورية : انها لا تبقى فى المتمكن لهذه العلة . وهذا بعيد .

فأما على قول شيخنا أبى اسحق ، رحمه الله ، فان العلم فى جنسه لا يبقى . فالشبهة عنده تؤثر فى دواعيه الى فعل أمثاله ، لأن عنده يلزم المكلف بعد النظر أن يفعل العلم حالا بعد حال ، ويكون اعتقاده علما لذكر الدلالة . فالشبهة اذا وردت ، تغيرت دواعيه ، فلا يفعل الفعل على حد ما كان يفعله ، وان كانت اذا قدحت فى الدلالة أثرت فى الوجه الذى عليه يكون علما ، واذا لم تؤثر اقتضت تغير دواعيه فقط . وهذه الطريقة أسلم. ولذلك يخرج العالم عن كونه عالما الى كونه شاكا ، وان لم يكن الشك معنى يصح أن يضاد العلم .

ويقول ، رحمه الله : انه متى سها عن الدلالة ، لم يكلف فعل العلم بالمدلول ، اذا كان العلم بالدليل ضروريا . فأما اذا كان مكتسبا ، فهو مقصر . وانما يصح له ذلك ، لأن من قوله : ان السهو ليس بمعنى ، وانما يوصف بذلك ، اذا لم يعلم من الأمور الضرورية ما يعلم مثله العقلاء بالعادة . فالقول فى أن العلم الضرورى يمنع من الجهل ، هو على هذه الطريقة أسلم . لأنه اذا لم يجز البقاء عليه ، فلا بد من أن يحدثه حالا بعد حال ، فيصير منعا لغيره ،ولا يحتاج مع هذا القول الى سائر ما ذكره الشيوخ ، رحمهم الله .

وما يسقط على هذه الطريقة من الأسئلة يكثر ؛ وربما نتبه من بعد على بعضه . وهذه الجملة تسقط السؤال ، وتبين أن اشبه تفترق ، وأنها انما افترقت لعلل أوجبت ذلك فيها . وتبين التفرقة بين جواز الجهل والشك

بعد / الشبهة ، وبين امتناعه ابتداء والعلم حاصل . وتبين أنها لم تنف العلم لأنها تضاده ، وانما انتفى للوجه الذى ذكرناه . وذلك مغنى عن تتبع السؤال فصلا فصلا .

شـــبهة أخرى

قالوا : لو ولد النظرُ العلمَ لم يختلف حكم العقلاء فى ذلك . وقد وجدنا المتقدم فى علم الكلام يخالف المبتدىء بالنظر فيه ، والذكىّ يخالف البليد ، والسريع يخالف البطىء ، وجليل الكلام يخالف حكمه دقيقه .

فلو كان النظر مولدا ، والقُدَر وان اختلفت فمقدوراتها لا تختلف والتولد عن الأسباب لا يختلف اذا اتفق السبب ، لوجب اذا اختلف أحوال من ذكرناه ، واختلافه يدل على أن النظر يحصل عنده العلم بالعادة ، فلذلك اختلفت الحال فيه .

واعلم ، أن البليد والذكى ، والمبتدىء لوساوى المتبحر فى العلم ، لوجب أن يتفقا لا محالة فى المعرفة . وكذلك فى سائر ما سأل عنه . وانما يختلفان ، لأنهما يفترقان فيما نحتاج اليه فى النظر . كما أن المتبحـر فى التجارة والسياحة ، يصح منه ما لا يصح من المبتدىء ، لفضـل عليه . والذكى فيه يفارق البليد ، لأن هذه الأمور يُحتاج فيها الى اســتعمال الآلات ، والواحد منا يحتاج الى بصيرة وتكرير كثير لاستعمال الآلة ، حتى يسهل ذلك ويمرن عليه . وكذلك العالم بالعبارات ، أنه يحتاج الى فضل دُربة فى استعمال ليرتبها . وتختلف أحوال الناس فى كل ذلك ، وان كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا فى ذلك الفعل فى الاسراع والابطاء . /

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن البليد لو فهم طريق النظر ،

لمرف اذا نظر . قال : واذا لم يعرف طريق النظر ، لما تكلف معرفته ، حتى يمكنه معرفة ذلك . وقد قال : انه ، تعالى ، قد خص الذكى بما لم يجعله للبليد . لكن البلادة لا تمنع من أن يعلم ما لا يعلمه المبتدىء . ويمكنه من دفع الشبه ما لا يمكن المبتدىء ، ويبلغ فهمه ما لا يفهمه المبتدىء . وذكر أن استدراك دقيقِ العلم لا يمكن بكل مقدار من الفعل ، ولذلك يفارق الجليلُ من علم الكلام الدقيقَ منه . وذكر فى نقض المعرفة ، أن البليد اذا اجتهد علمَ وفهمَ ، ولذلك كلف . وقال فى البلادة : انها على ضربين : أحدهما ضد ذكاء القلب ، وهو من فعل الله ، تعالى ؛ والثانى أن تذهب عما يجب أن نعرفه عند التشاغل ونصرة الباطل والتقصير . وذكر ، فى الأسماء والصفات ، أن الذكاء حده القلب ولذلك لا يجوز على الله سبحانه .

وقد بينا فيما تقدم ، أنه لا يجوز أن نعترض على ما ثبت بالدليل بوجود أمر يغمض الحال فيه تأوّله على ما يطابق الدليل . والذى يذكر من التفرقة بين المتقدم فى العلم والمبتدىء فيه ، والذ عن والبليد ، ودقيق الكلام وجليله ، من هذا القبيل ، فى أنه لا يجوز أن يقدح به فيما دلّ الدليل عليه من كون النظر مولدا للعلم ، بمنزلة مما لا يجوز أن يقدح بمثله فى سائر المتولدات ، لأنها قد يعرض فيها ما يقارب ذلك . ألا ترى أن العالم بكيفية استعمال القوس فى الرمى ، يفعل به من الرمى مالا يصح من غيره / أن يفعله ؟ وكذلك أهل كل صنعة ، فكما أن ذلك لا يقدح فى كون الاعتماد مولدا ، بل يجب أن يوقف فى علته ، أو يقال : انها تفترق الحال فيه لقصور من لا يعلم عن العالم فى المقدمات التى يحتاج اليها فى ذلك ، وفى كيفية استعمال الآلة . وكذلك القول فيما قدمناه .

ولا يمكن أن يقال : انما فارق المبتدئُ بالعلم المتقدمَ فيه ، والذكيُّ البليدَ ، لأنه لا يقدر على النظر ، أو لأن قلبه لا يحتمله ، أو لا يحتمل العمل . لأن الحال ، فى فساد ذلك ، ظاهر . فلم يبق الا ما قدمناه من أن العلم بالدلالة وبكيفية النظر فى مراتب الأدلة حالا بعد حال .

واستحضارُ العلوم يصعب على البليد ؛ ولا تقول فيه ، اذا كان عاقلا ، ان عقله لا يحتمل هذه العلوم دون أن يكون الكلام فى فروع لم يُحصّل أصولها . والا فهو بمنزلة الذكى فى أن عقله يحتمل ، ويعرف من أصول الأدلة ما يعرفه غيره ، ولذلك يصير مكلفا ، لكن له من المهلة أكثر مما لغيره ، لاختلاف حالهما فيما قدمناه ، كما ذكرناه فى الصنائع وغيرها . ولا يمتنع أن لا يفعل ، تعالى ، فى البليد العلمَ بأنه عالم بالأمور ، الا على خلاف الوجه الذى يفعله فى السريع ، فيختلف حالهما ، لذلك أيضا . وانما يمكن القدح بهذا الكلام متى أمكن السائل أن يوجد ما البليد قد فعل النظر على الوجه الذى فعله الفَهِم ، ولم يحصل عالما بالمدلول . ومتى لم يمكن بيان ذلك ، صار المعترض به بمنزلة من سأل عن المخالفين ، وأنهم لا يعلمون ، وان نظروا كنظرنا . وما نورده هناك ، أو أكثره ، يمكن أن يجاب به فى هذا الموضع.

فأما الفرق بين ما جل من العلم ، وبين ما دق منه ، فلأن أدلة الجليل والاصول ضرورية (١) ، ولا يحتاج فيها (٢) / الى مراتب كثيرة تتقدم ، وليس كذلك ما دق منه ؛ ولأن ما دق منه يتعلق بأمور كثيرة ، فتكثر فيه

---

(١) ضرورية : فى النص « ضرورى »

(٢) فيها : فى النص « فيه »

الشبه ، كما تكثر مقدماته ؛ فلذلك افترقا . وكل ذلك لا يؤثر فى صحة ما نقوله فى هذا الباب .

وبمثل ما قدمناه ، نجيب من سأل فقال : لو أدى النظر الى العلم لوجب أن يولده فى كل من ينظر . وقد علمنا ، أن فيمن ينظر من لا يعلم الحق ، وذلك أنه انما لا يعلم لأنه لا يفعل النظر على الوجه الذى يؤدى الى العلم . وقد بينا القول فى ذلك .

وربما قالوا : لو أدى الى العلم ، لأدى اليه الضعيف والقوى ؛ وقد علمنا اختلافهما . والجواب عن ذلك ما قدمناه من أنهما ، متى تساويا فى النظر فى الدليل ، فلا بد من حصول المعرفة لهما جميعا على سواء .

وربما قالوا : لو كان النظر صحيحا ، لوجب أن يَعرف صحته غيركم ، كما عرف ذاته وحسنه ؛ واختلافهم فى ذلك ، يبطل قولكم . وهذا يبعد ، لأنه ليس من شرط كونه مولدا ، أن يعلم الناظر ذلك من حاله ؛ كما ليس من شرط توليد سائر الأسباب ذلك .

وقد بينا ، أن العلم ، بأن النظر يولد ويؤدى الى العلم ، مكتسب ؛ فقد يجوز أن يذهب عنه البعض ، فلا يكتسبه ؛ ولا يؤثر ذلك فى كونه مولدا للعلم .

وحكى أبو عثمان ، رحمه الله ، فى كتابه الالهام ، ما يسقط بما قدمناه ، وهو قوله : اذا ثبت أن العقلاء الناظرين فى أصول الدين وفروعه يختلف حالهم ، كما يختلف حال الساعى فى طلب الشىء ، فيخيب أحدهما دون الآخر ، بل قد يخيب الساعى ويصل اليه القاعد ، وقد يحرم / الحازمُ الشىءَ وان وصل اليه المضيِّعُ . فيجب أن يدل ذلك على أن العلم فى أنه

لا يتولد عن النظر ، بمنزلة ما قدمناه ، وهذا على نحو ما قدمناه ، فى أن حالهم انما تختلف ، لأنهم لا ينظرون فى الأدلة على واحد واحد ، لما ذكرناه من الوجوه ؛ ولو نظروا على حد واحد ، لأدى الى العلم ؛ كما أن الرماة ، اذا رموا فى سمت واحد ، وجبت الاصابة . وانما صح ، فى سائر الأشياء ، ما ذكره ، لأنه لا يولد المطلوب .

وينقسم : فمنه ما يلتمس به الشيء من قبله ، تعالى ، وقد يجوز أن لا يفعله لمصلحة ، كالأرزاق . ومنه [1] ، ما يطلب الشيء من قبل غيره ، وقد يفعله لحصول دواعيه الى تركه ، أو لغير ذلك . ومنه ما يفعله لدفع المضار ، أو للاستراحة وما شاكله . وكل ذلك ، لا يولد العلم .

وقال ، رحمه الله : انما جُعل النظر مختلف الحال لتزهد فيه ونعرف أنه لا يؤدى الى التعين .

وقد بينا ، بطلان ذلك ، لأنه بنى هذا الكلام على أنه يختلف . فاذا بينا ، أن أحوال العقلاء فيه لا تختلف اذا وقع على وجه واحد ، فقد بطل ما قاله .

وبعد ، فاذا لم يكن ما قاله من هذا فى النظر فى أمور الدنيا ، وان اختلفت الحال فيه ، وفى طلب الأرزاق بالأفعال ، فكيف يوجب ذلك الزهد فيما قلناه ، وأقل أحواله أن تكون بهذه المنزلة ؟ ويبطل بذلك قولهم : ان طلب علم الدين لو كان بالنظر ، لوجب ترك التوكل على الله . لان طالب ذلك اذا طلبه بالنظر الذى لا يتم الا بأمور كثيرة من قبله ، تعالى ، لم يخرج من كونه متوكلا ، ويوجب ذلك ترك النظر فى أمور الدنيا .

(١) ومنه : فى الأصل « ومنها »

وما قدمناه يبطل ما قالوه من أن النظر / اذا كان انما يفعل للخوف من تركه ، حل محل تشبث الغريق بالحبل للتخلص ؛ وصياح المضروب ، وأنين المريض ، وسائر ما تزال به المضرة ، ويقصد به ذلك . فاذا لم يجز فيها ، أجمع ، أن يوجب المطلوب بها ، فكذلك النظر . وذلك لأن النظر قد ثبت أنه يولد العلم ، اذا وقع على وجه مخصوص ، ويجب أن يتفق جميع من فعله فيه . وانما وجب فى سائر ما عداه أن تختلف حال فاعليه ، لأنه غير مولد ، ولو دلّ ذلك على أن النظر لا يولد ، لدل على أن الاعتماد أيضا لا يولد الاصابة وغيرها .

وربما قالوا : اذا كان النظر موضوعا للكشف ، كالسؤال ، وعلم من حال السؤال أنه لا يولد ، فكذلك القول فى النظر . وهذا كالأول ، لأن السؤال كلام ، وقد ثبت أنه لا يولد العلم ولا غيره ، لأمور قدمنا ذكرها . وليس كذلك النظر ، لأنا قد بينا أنه يولد . ولوقدح ذلك فى توليد النظر ، لقدح فى توليد الاعتماد الاصابة . فيقال : اذا كانت المسألة عن ذلك لا تولد ، فكذلك القول فيه نفسه . وهذا بين البطلان .

وربما قالوا : اذا كان النظر ، فى احراز منافع الدنيا ودفع مضارها ، لا يولد العلم ، فكذلك النظر فى الأدلة . وصح بذلك ، أن هذا القبيل لا يصح أن يولد ؛ كما أن الاعتماد ، لما ولد بعضه ، صح فى سائره ذلك . ولما لم يولد بعض الأصوات شيئا ، لم يولد سائره . وهذا بعيد ، لأن النظر انما يولد متى كان فى دليل تعلّق بالمدلول ؛ وذلك لا يصح فى النظر فى احراز منافع الدنيا ، ودفع مضارها ؛ وهذا كالاعتماد الذى لما ولد / الصوت على جهة المصاكة ؛ وذلك لا يصح فى الاعتماد فى الجزء الواحد ،

ولم يجز أن يولد ، وانما كان يصح ما سأل عنه ، لو كان انما يولد ، لأنه من قبل النظر . فأما اذا كان انما لم يولد ، لما قدمناه ، فقد بطل هـذا السؤال ، وبطل بذلك قولهم : اذا كان النظر فى الأمور المشاهدة الحاضرة لا يولد ، فكيف يولد فى الأمور الغائبة ؟ لأنا قد بينا ، أن ما لم يولده فى ذلك مفقود فى الأمر الغائب ؛ وبينا ، من قبل ، أن ما يلتمس بالنظر فى الشاهد والغائب على سواء فى أنه غائب عنا .

وبعد ، فاذا جاز فى بعض المدركات أن يلتبس ، ولم يجب ذلك فى غيره ؛ فكذلك ما قاله فى النظر ..

وبعد ، فانا اذا تأملنا أحوالنا وجدنا ، العلم بأن من صح الفعل منه قادر ، وبأن المحدَث يحتاج الى محدِث قصد ، حصل من جهة الاستدلال ؛ ولا يجوز الاعتراض على ما يعلم خلافه فى الموجودات .

ويبطل ، بذلك ، قولهم : ان النظر فى المذاهب اذا اختلفت حال الناظرين فيه ، فبعضهم يجهل وبعضهم يعلم وبعضهم يشك ، حل ذلك محل النظر فى أمور الدنيا ، من حيث اختلف ما يوجد عنه . وذلك لأنا قد بينا ، أن أحوال الناظرين انما تختلف ، اذا لم يتفقوا فى النظر ، على الحد الذى يولد ؛ فأما اذا اتفقوا فى ذلك ، فلا بد من أن يعلم الكل . وليس كذلك حال النظر فى أمور الدنيا ، لأنه لا دليل عليها ، وانما يلتمس بالنظر غالب الظن فيها ، على ما قدمناه .

وربما قالوا : اذا كان ما يوجد عند النظـر فى أنه يختلف ، بمنزلة ما يوجد من/العلوق عند الوطء ، فيجب أن يكون العلم ملتمسا به بالعادة . وهذا قد بينا ، من قبل ، فساده . لأنا قد بينا ، أن العلم يحدث عنده على

طريقة واحدة ، ويفارق حدوث الولد عند الوطء ، وسائر ما يجرى مجراه.

وربما قالوا : اذا صح أن العلم ، عند النظر ، يحدث لواحد دون آخر، وفى حال دون حال ، حل محل ما يقع من الأفعال بلا يعلق ، وبطل كونه مولدا . وهذا يبطل بما قدمناه ، لأن أحوال الناظرين تجب أن تتفق اذا نظروا فى الدليل ، ووجوب ايقاف ذلك يمنع من كونه واقعا بالتبخيت والاتفاق . ولو أبطل ذلك كونَ النظر مولدا ، لأبطل كون الاعتماد أيضا مولدا . ويبطل ، بما قدمناه ، قولهم : اذا كان حال الناظرين يختلف ، والناظر قد يدوم على اعتقاده وقد ينتقل ؛ فيجب أن يدل ذلك على أنه يقتضى غالب الظن دون العلم . وذلك لأنا قد بينا ، أن ما يحصل عنده من الاعتقاد تسكن النفس اليه ، ويفارق حاله حالَ الظن ؛ وكشفنا القول فيه . ونحن نبين ، من بعد ، الوجوه التى لها ينتقل الانسان عما يعتقده الى سواه ، وأنه لا يدل على فساد النظر .

شبهة

قالوا : لو كشف النظر عن حقيقة ، وأنه الى علم ، لوجب أن يكشف عن ذلك فى حال وجوده أو فى تأتيه . لأن السبب لابد من أن يوجب المسبب فى هذين الوقتين .

وقد وجدنا المفكر يمتد له الفكر وينقطع ، ثم يراجع الفكر ، فلا يقع له العلم الا بعد وقت طويل ، وربما وقع له من غير أن يخطر بباله وعند / اليأس منه . وذلك يبين أنه لا يوجب ذلك ، وان اتفق عنده . وهذا باطل . لأنه لا يجوز أن يحصل عالما بالشيء ، ولما خطر له بالبال ولا فكر فى دليله . لأن الاعتقاد انما يكون علما اذا وقع على وجوه مخصوصة لا يصح ثبوت

بعضها ، مع أن الشيء لا يخطر بالبال ، وانما يصح ما سأل عنه فى تذكر الأمور الضرورية ؛ فأما فى النظر المولد للعلم ، فلا يصح . وربما التبس التذكر بالتفكر ، فيظن الواحد منا أنهما سيّان ، مع ما بينهما من الفرقان . وربما فكر الناظر أولا ، ولا يكون الدليل قد تلخص معرفته فيه ؛ فلا يقع له العلم ؛ ثم يراجع الفكر ، فيقع له ، ويظن نفسه غير مفكرة ، من حيث كان الفكر منه كالمستدام ، ومن حيث يكون ثابتا ، أسهل عليه من ابتدائه ؛ ولذلك تختلف الحال فيه . والا فيجب اذا اتفق النظر فى الدليل ، أن لاتتأخر المعرفة به . وقد بينا ، من قبل ، أن ما حل من المسائل هذا المحل ، فالواجب أن يتناول على وجه يطابق الدليل عليه ، ولا يعترض به على الأصول .

شـــبهة

قالوا : لو كان النظر يوجب العلم ، وثبت ذلك فيه ، لم تجب الثقة بصحة جميعه ، لأن دقة الشيء وغموضه تقتضى طول الفكر فيه ؛ وذلك يوهن القوة ، ويقطع عن بلوغ ما يطلب به ، ويخرج الآلة من صحة التوصل بها الى المطلوب ؛ فيجب لو صح ، أن يكون الذى يصح منه أوله وما جلّ منه ، دون آخره وما لطف منه .

وهذا تسليم من السائل صحة النظر . وانما ظن أن آخره يفارق أوّله متى / طلب به العلم بالغامض . وقد ثبت ، أنه لا يخلو ما لحق القلب من الوهن من أن يخرجه من صحة وقوع النظر أصلا ، أو يحيل وقوعه منه فى الدليل ، أو لا يحيل ذلك .

وقد علمنا أن قوة القلب اذا كانت باقية ، وصح أن يعتقد ويعلم ، صح أن ينظر فى الدليل . فيجب أن يولّد ذلك العلم ثانيا ، كما ولّده أولا .

ولو صح ما قاله ، لكان الثانى من النظر انما لا يولد لأنه يخرج التعب الذى لحقه من أن يتمكن من استحضار العلـوم وتمييز الأدلة . وذلك لا يوجب ان هذا النظر لو وقع منه ، بعد جمام واستراحة ، أنه لا يولد العلم ؛ كما أن من تعب فى الرمى ، لا يصيب كاصابتنا ؛ ولا يوجب ذلك ، أن الرمى لا يولد الاصابة ، اذا وقع على سمت مستقيم .

وبعد ، فلو قيل : ان الاكثار من النظر قد يسهل التوصل بالنظر الى الغامض ، كما قد يوهن القوة ، لكان أولى ، لأن كلا الوجهين صحيح .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : يبعد فيما يلحق الناظر من التعب لكثرة النظر ، أن يمنعه من النظر ، كما يمتنع المشى على التعب ؛ وان كان لو منع من ذلك ، لم يؤثر فى صحة النظر .

شـــبهة

قالوا : لو أدى النظر الى العلم ، وكان العلم فعلَ الناظر ، لوجب أن يعلم كونه فاعلا له ، لأن السبب لابد من أن يفعل المسبب .

وهذا بعيد ، لأن العلم بأنه فاعل للشىء يحتاج الى استدلال ، ولا يجوز حصوله الا بعد تقدم العلم بذات ذلك الشىء ، ويتعلق حدوثه به . والانسان لا يعلم من نفسه / أنه عالم ضرورته ، فضلا عن أن يعلم العلم . فالذى يحصل له ، باضطرار ، كونه معتقدا وناظرا . وهذا مما لا يمتنع من أن يعرفه الناظر من نفسه . ولذلك جعلنا الدلالة على أنه يولد العلم ، وقوعه عنده على طريقة واحدة ، على ما قدمناه من قبل . وبينا ، فى باب المخلوق ، أنه لا يجب فى فاعل الشىء أن تتعلق صحة فعله به بالعلم . وذلك يسقط السـؤال .

شـــبهة

قالوا : لو سلمنا صحة النظر ، لم تجب الثقة به . لأنه يجب أن يجوز أن لا يتمكن منه على الوجه الصحيح ، لأمر يرجع الينا . كما لا يصح نظم الشعر من كل من يعرف اللغة ، ولا العربية من كل من يعرف الحروف والكلمات ، وان كانت اللغة والشعر يصحان فى أنفسهما .

وهذا بعيد ، لأنه ايجاد الكلام على الوجه الذى يفيد فى لغة العرب ، لا يصح الا من عالم بمواصفاتها ؛ ولا يصح الشعر ، الا من عالم بتأليف الكلام على الوجه الذى يكون موزونا ؛ كما لا تصح الصناعة ، الا ممن يعرف كيفيتها . ففقد العلم بذلك ، يقتضى تعذر الجميع . وليس كذلك النظر ، لأنه متى صح على الوجه الذى يولد ، لم يتعلق توليده بحـال الفاعل ، فيجب أن يولد الكلام على حد واحد . ولأن ما يتولد عنـه ، لا يتعلق بكونه عالما ، وانما يتعلق النظر الصـحيح بكون الناظر عالمـا بالدليل . فاذا اشترك الناظرون فى ذلك ، حل محل اشتراك الجماعة ، فى العلم بالصناعة وكيفية الشعر ، فى أنه يجب أن يقع النظر منهم صحيحا .

شـــبهة /

قالوا : اذا ثبت اختلاف أحوال الناظرين ، فالعالم المتقدم يخالف حاله فى النظر وفيما يصح منه وفى سرعة علمه ، المبتدىء ؛ كما أن الذكى يخالف البطىء . فيجب ، فيمن قصر من غيره فى النظر ، أن يكون سبب تقصيره أنه لا يعرف الفرق بين الحجة والشبهة ، ولا ما يقرب الى العلـم بالدلالة ، ومفارقته لما يوجب العلم بالدلالة . ولا أحد من أهل النظر ، الا وهـذا حاله . فلو صح النظر ، لم يسلم أن التوصل به الى العلم يصح الا لمن

تكاملت علومه ، واستوفى المعرفة بالحجج والشبهة ، ورزق الصبر على مشقته دائما . وفى هذا ، ابطال الثقة بصحة النظر .

وهذا بعيد ، لأنا قد دللنا على أن التوصل الى العلم بالمدلول يصح من الناظر ، متى علم صفة الدلالة ، وان لم يعلمها دلالة ، كما يصح أن يولد الرمى الاصابة وان لم يعلم أنها تتولد عنه . ولولا قيام الدلالة على أن من شرط توليد هذا النظر العلم بالمدلول أن يكون الناظر عالما بالدليل ، لوجب أن يولده وان لم يعلمه ، كما قلناه فى الرمى . فاذن لا يجب أن نعرف الحجج والشبه والفرق بينهما ، حتى يصح أن يولد النظر العلم .

وبعد ، فلو كان الأمر كما قالوه ، لوجب أن لا يحصل لنا العلم متولدا عن النظر فى حدوث الأجسام ، وفى كون من صح الفعل منه قادرا لأدلة لم تستوف معرفة الفصل بين الحجج والشبه ، ولم نعرف ما يفوت من النظر وما يصححه ولا مراتب النظر والمعارف أجمع . وفى سكون نفسنا ، الى ذلك ، دلالة على فساد ما قاله . على أن الواحد منا ، لا يحصل عالما بالحجج والشبه الا بعد النظر فى الأدلة ، فلو كان ذلك شرطا فى صحة النظر والمعارف ، / وبالنظر يتوصل اليه ، لأدى الى أن لا يحصل ذلك أبدا من حيث جعل شرطا فيما هو شرط فيه .

وبعد ، فان هذا السائل قد سلم صحة النظر ، وأن فى الناظرين من يعرف صحته وثبوته .

وقد علمنا أن ذلك الناظر اذا تدبرنا حاله ، لم يخل علمه بصحة النظر من أن يكون ضرورة أو اكتسابا ، ولا سبيل الى ادعاء الضرورة فيه . فلم يبق

الا الاستدلال بسكون نفسه الى الاعتقاد الواقع عنه على أن النظر صحيح. وهذه الطريقة صحيحة فى الناظر المبتدىء ، كصحتها فى المقدم . وكيف تنوّع النظر ، ويقال فيه ما يوثق به ؛ وفيه ما لا يوثق به ؟ وكيف يصح أن لا يوثق بأصول الأدلة ، ثم يحصل الانسان عالما بالفروع ، على ما قالوه من أنه متى عرف الحجج ومفارقتها للشبه سكن الى النظر ؟ وانما يصح أن يسكن الى ذلك ، اذا حصل له العلم بمقدماته حالا بعد حال .

وقد بينا أن ما نقوله من أن الناظر يثق بصحة النظر[١] ، لا يوجب أن لا يلتبس الحال فى النظر على بعضهم فيظن أنه صحيحا وان كان غالطا فيه . لأن الشبهة فى ذلك تصح ، كما يصح أن يعتقد الجاهل فى نفسه أن نفسه ساكنة . ولا فرق بين من جعل ، من شروط وقوع العلم عن النظر والثقة بذلك ، ما ذكره ؛ وبين من قال : ان العلم الضرورى لا يحصل الا بعد تكامل سائر المعارف ضرورية ، لتعلق بعضها ببعض . وهذا بين الفساد .

وما قلناه لا ينقض ما نقوله من أن النظر قد يتعلق بعضه ببعض ، كالنظر فى حدوث الأعراض يتعلق بالنظر فى اثباتها . لأنا قلنا الآن : ان العلم بالفصل / بين الحجج والشبه ليس شرط فى النظر وصحته والذى قلناه فى ترتيب النظر انما يقتضى أنه يجب أن يتقدم ما نعلم به الدليل الذى ننظر فيه ثانيا وثالثا . ولا يقتضى ذلك الا أن نجعل من شرط صحة النظر العلمَ بالدلالة . وقد بينا أن ذلك مما لابد منه .

وأعلم أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، يقول فى البليد : ان بلادته

---

(١) النظر : فى الأصل « الناظر » .

تقتضى تعذر النظر المولد للعلم بفروع الكلام منه ؛ لا لأنه يفصل بين النظر الواقع منه ومن الذكى ، لكن لأنه اذا كان بليدا لم يحصل له العلم بأدلة فروع الكلام ولم يتخلص له ذلك ، كما نعرف فى السريع الفهم . فلا يصح ان يقدح بذلك فى قوله .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فانه يقول فى البليد : ان النظر يصح منه ، لكنه يشق عليه ويصعب ويحتاج الى طول الوقت ليقف على طريقة النظر فيه فيولد نظره العلم . ويقول : اذا صح اختلاف أحوال العقلاء فى استبدال العلوم الضرورية ، فغير ممتنع أن يفصل تعالى بين أحوالهم فى السرعة والبطء وان لم يمتنع تساويها فى ذلك فى بعض الأحوال. ولا يمتنع أن لا يوقف على العلة التى لها صار البليد يصعب عليه استحضار العلوم ولوقوف على طرائق النظر . وكل ذلك لا يؤثر فى صحة النظر وتوليده العلم ، كما لا يؤثر اختلاف أحوال الرماة فى أن الرمى يولد الاصابة . وذلك يسقط ما يوردونه من المسائل فى مفارقة البليد لغيره وافتراق أحوال الناظرين . ألا ترى أن سائر ما يذكر فى هذا الباب لا يقدح/ فى أن البليد ، قد عرفه بصحة الفعل أن الفاعل قادر كالسريع وعرف أن ما لم يخل من المحدث يجب حدوثه ، كالذكى . فكذلك القول فى سائر النظر اذا تساويا فيه .

شبهة

قالوا : اذا رأينا الوافر العقل قد يخطىء ، وزل فيما يتصرف فيه مما يتعلق بالعقل ، فكذلك يوجب أن العقل يقتضى جواز دخول الخطأ فيه ، وأن ذلك من شأنه . فيجب أن لا يوثق فى النظر وأنه يؤدى الى العلم ،

لأنه من موجبات العقول التي من شأنها جواز دخول الخطأ فيها .

وهذا بعيد ، لأن وقوع الخطأ من العاقل لا ينكر ، والعوارض تعرض، ودواعي النفس تحصل ، وذلك لا يؤثر في صحة العقل ، كما لا يؤثر اقدام العاقل على القبيح لشهوة غالبة عليه في صحة علمه بقبح ذلك . ولو كان ما قاله السائل يوجب الطعن في العقل ، لأدى الى أن لا يصح شيء من إفعال العاقل ، ولا يثق بصحة شيء لما ذكره في العلة ، ولوجب ، اذا جاز عليه السهو فيما يعلمه باضطرار ، أن يؤثر ذلك في العلوم الضرورية وطرقها ، أن لا يصح شيء من تصرفه لما له لحقه الخطأ في بعضه . وكل ذلك يبين أن سبب الخطأ غير العقل ، فما الذي يمنع من صحة النظر ومن الثقة بما تولد عنه من العلم ؟

ولسنا ننكر أن يخطيء بعض العقلاء في النظر ، الا أنه ينفصل من النظر الصحيح بسكون النفس الى الاعتقاد الواقع عن النظر الصحيح ، كما ينفصل العلم عنده من الاعتقاد الذي ليس بعلم ، فلا يؤثر ذلك في صحة النظر ، كما لا يؤثر في صحة العلوم .

شـــبهة

قالوا : اذا ثبت أن / النقص اذا لحق الآلة منع من أن يفعل بها ما هي آلة فيه ، أو من أن يقع بها الفعل على وجه يصح . وكان العقل آلة في فعل النظر ، فيجب أن يكون نقصانه يؤثر في صحته ، ولا يمكنكم دفع ما يلحق العقل من النقص في أكثر العقلاء ، فيجب أن لا يثق أحد منا بصحة النظر .

وهذا فاسد ، لأن ما يلحق الآلة من النقص يخرجها عن الصفة التي لكونها عليها تصير آلة ، فلذلك تخرج من كونها آلة . فأما ان كان النقص

على خلاف ذلك ، فانه لا يؤثر فيها ، كما لا يؤثر صغر اليد والأصابع فى صحة الكتابة . فاذا صح ذلك ، وكان نقصان العقل لا يؤثر فى علم العاقل بالذات ، فتجب صحة نظره لأنه غير مؤثر فى صحة النظر منه لكونه قادرا عليه وفى حصول الشرط الذى معه يولد . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يتولد العلم بحدوث الجسم واثبات المحدث وكون الفاعل قادرا عالما لأن فى عقولنا نقصان ، ان أريد بالنقص أن العلوم لم تتكامل ، وان أريد أن مقدار ما يكمل به العقل اذالم يتكامل لم يصح النظر . فذلك صحيح ، لأن مع كمال العقل يصح العلم بالأدلة والثقة بما يعتقده . ويجب على قدر علته أن لا يصح منا شيء من الأفعال التى لا تصح الا مع العقـل ، لأن نقصان العقل ان أثر فى صحة النظر فيجب أن يؤثر فى صحة سائر الأفعال المتعلقة بالعقل . وهذا بين الفساد .

شـــبهة

قالوا : لو كان النظر صحيحا ، لوجب أن يكثر العلم بحسب كثرته ، وأن يكون العالم بالشيء اذا نظر فيه علمه ثانيا كما علمه أولا . وهـذا يوجب أن يصح أن يعلم بالنظر ، / ما قد علمه ، كما يصح أن يولد بالرمى أمثال ما ولده . وبطلان ذلك ، يوجب فساد قولكم .

وهذا بعيد ، لأنا نعترف بأن النظر اذا كثر كثر العلم ، ومن أكثر من النظر فى الأدلة يكون أعلم ممن قل منه . وقد بينا ذلك من قبل ، واعتمدنا عليه فى أن النظر يولد العلم ، كما يعتمد على مثله فى أن الرامى يولد الاصابة . فأما النظر فى أدلة الشيء الواحد ، فلسنا نقول : انه لو وجد حالا بعد حال لم يولد ، لكنا نقول : ان علمه بالمدلول يمنعه من النظر

فى أدلته ، كما أن علمه الضرورى يمنع من طلب مثـله بالنظر . وانما ينظر فى دليل ثان ، ليعرف كيفية تعلقه بالمدلول ، وكونه دليلا . وقد بينا ما له يمتنع النظر ، وذكرنا الخلاف فيه . ولا يمتنع فى النظر خاصة أن يمتنع وجوده اذا كان العلم بالمدلول قد تقدم ، وان كان تقدم الاصابة لا يمنع من وجود سبب مثله ، لأن المقايسة فيما هذا حاله ، لا تصح .

شـــــبهة

قالوا : قد يجد العاقل مع شدة حرصه على أن يعلم بالنظر الأمور ، ومع وفور دواعيه وشدة تمسكه بالنظر قد لا يصل الى العلم ، وان كان غير مخل بالنظر . ولا وجه لذلك ، الا كون النظر غير صحيح .

وهذا مما قد بينا فساد التعلق به ، لأنا ذكرنا ماله ينصرف عن النظر الصحيح من وجوه الدواعى ، وما له لا يصح منه النظر المولد للعلم . ولا فرق بين من تعلق بذلك فى فساد النظر ، وبين من قال : اذا كان البرهمى والخارجى ، مع شدة الحرص على التقرب الى الله ، لا ينالون الثواب ، فيجب أن لا يصح / من أحد أن يناله . فاذا بطل ذلك لأنهم أتوا فى ذلك من تقصير معقول ، فكذلكالقول فيمن نظر ولم يعرف . وهكذا قولنا ، لمن سأل عن اختلاف حال الناظرين وأن فيهم من يجهل عند النظر أو يتحير ويشك لأنهم أتوا من قبل ، أنهم لم ينظروا فى الدليل مع العلم به على الوجه الذى يدل ، وسبقوا الى اعتقاد فاسد .

شـــــبهة

قالوا : القول بصحة النظر يؤدى الى أن يتعلق الجلىّ من العلوم باللطيف ، لأن العلم باثبات الأعراض وأنها غير الأجسام يتعلق بعلوم تلطفه ،

ويحل محل العلم بالجزء والطفرة . فيجب أن لا يصح النظر لما فى القول بصحته من قلب حال العالم عما بنى عليه من أن الخفى يتعلق بالجلى ، وأن الجلى لا يصح أن يحتاج الى الخفى . فاذا كان صحة النظر يوجب خلاف ذلك ، فيجب القضاء بفساده .

وهذا بعيد ، لأنا لا نعلق اثبات الأعراض الا بالمعارف الجلية ، وهى العلم بتغير حال الجسم ، وأن كونه متحركا غير واجب فى حال ما يحرك ، وأن ما صح عليه الصفة وضدها ، والحال واحدة ، فلابد فيه من أمر له يختص باحدى الصفتين ، الى سائر ما نذكره فى هذا الباب . والعلم بكل ذلك لا يزيد على اثبات الأعراض فى الغموض ، بل هو أجلى منه ، ويصح أن يحصل له قبل العلم به ؛ فكيف يصح الاعتراض به فى صحة النظر ؟ ولسنا ننكر أن نذكر فى اثبات الأعراض من الشبه ما يدق الكلام فيه ، لكن ذلك مما لا يحتاج اليه / فى العلم باثبات الأعراض ، وانما يلزم القول فيه اذا زيد عليه وخطر له بالبال ، كما أنه لا يحتاج فى اثبات الجزء الى العلم بمسائل الطفرة ، بل متى علم الناظر أن التأليف الحادث يصح أن يرتفع وأن التجزأ لا يصح فيما لا تأليف فيه ، فقد علم أن الجزء وان لم تخطر له الشبه فيه وفى الطفرة . وربما قالوا : اذا ثبت حاجة اللطيف من علم الكلام الى جليله ، وصح فى اثبات الأعراض أنه من جليله وأوائله ، واحتاج مع ذلك الى دقيق الكلام ، فذلك يقتضى تعلق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يكون شرطا فيه . وهذا يوجب أن لا يصح حصولهما جميعا .

وما قدمناه يأتى على ذلك ، لأنا لا نعلق العلم باثبات الأعراض الا بالأمور التى تتقدم دون ما يجرى مجرى الفرع عليه . ولو صح فى

اثبات الأعراض أنه يتعلق بدقيق الكلام ، لم يثبت أن ذلك الدقيق يتعلق به كتعلق سائر الفروع . وفى ذلك سقوط ما قاله . وربما عبروا عن ذلك بأنه اذا تعلق بعض أبواب الكلام ببعض العلم ببعض المسائل (وتعلق)[١] الباب الواحد بالعلم بسائرها ، فيجب أن لا يصح أن يتعلم بالنظر بعضه الا وقد عُلم جميعه ، والعلم بجميعه يتعذر بالنظر ، ومتى حصل لا بالنظر ، استغنى عن النظر . وذلك يقدح فى صحة النظر .

وهذا قريب من الأول ، لأنا قد نعلم بصحة الفعل كونَ الفاعل قادرا وان لم نعلم سواه الا ما يكون مقدمة له . وقد نعلم أن الجسم فى حال ما اجتمع قد كان يجوز / أن يكون مفترقا ، وان لم نعلم اثبات الأعراض ، فانما يتعلق بكل باب بما هو أصل له ، والعلم الذى هو أصل لا يتعلق بفرعه . ونحن نجد أنفسنا نعرف هذه الأمور ، مرتبة على هذا الحد ، وفى ذلك سقوط ما سأل عنه .

وقد أسقط ذلك شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بأن هذا القول يوجب أن لا نعلم أبواب الكلام أصلا ، لما قالوه . لكن لهم أن يقولوا : انا نجوّز أن نعلمه باضطرار بأن يفعل ، تعالى ، ذلك فيه . وانما بينا حصول هذه العلوم عن النظر من حيث لا يصح الا أن يوجد مرتبا ، وهذا وان صح أن يفرقوا به بين الأمرين فانه يلزمهم أن لا تعلم هذه الأمور الا معا فى حالة واحدة ؛ ونحن نجد من أنفسنا خلافه ، وفى ذلك سقوط ما تعلقوا به . وسائر ما يوردونه فى هذا الباب يتعلق بأعيان المسائل ، وقد بينا فى كل باب من هذا الكتاب ما يكون جوابا عنه .

---

(١) وتعلق : زيدت كى يستقيم النص .

وربما قالوا : اذا كنا نحن نجد المبرز فى الكلام لا يخلو من الخطأ ومن الرجوع عن بعض ما كان عليه ، فيجب أن يكون سبب ذلك أنه لا يصح أن نستوفى العلم بكل ما نحتاج اليه فى صحة النظر ؛ وذلك يمنع من صحة النظر .

وهذا بعيد ، لأن العلة فى ذلك لو كان تعذر ما نحتاج اليه فى صحة النظر ، لم يصح أن نصيب فى شىء ، ولا أن نعلم بالنظر شيئا والموجود خلافه . فالعلة اذن ، فى ذلك ، أنه قد دخلت عليه شبهة أثرت فى علمه بالدليل ، اذا اقتضت نفى علمه بالمدلول . والقول فى النظر فى هذا الوجه ، كالقول فى سائر الأفعال التى قد تصح وتفسد فى أن دخول الفساد فى بعضها لا يمنع من صحة سائرها . /

شبهة

قالوا : اذا صح أن ما غاب عن الحواس لا يصح أن يدرك بها ، أو يعلم من جهة الادراك بها ، فما غاب عن العقل يجب أن لا يصح أن يعلم به ولا أن يتوصل الى العلم به بالنظر الذى لا يصح الا بالعقل ؛ لأن الحواس هى أصل للعقل ، فما يجب فيها من الحكم فى العقل أولى . فاذا صح ذلك ، وكان كل ما يعلم بالنظر غائبا عندكم ، فيجب أن لا يعلم شىء منه أصلا بالنظر .

وهذا بعيد ، لأن ما له يدرك بالحاسة الغائب ، هو أن الغيبة تقتضى ثبوت منع من رؤيته ، اما بالبعد واما بالحجاب ؛ وذلك يؤثر فى الرؤية ، فلذلك فارق حاله حال الحاضر . والنظر بالضد منه ، لأن من حقه أن يعلم به الغائب الذى ليس بمعلوم للعاقل ، ولا يعلم به ما قد تقرر فى العقل ؛ وذلك

يوجب الفرق بين الأمرين . ولهذا يصح أن يُعلم بصحة الفعل كونُ فاعله قادرا ، وان لم يجز أن يُدرك بالعين كونه قادرا أو بعين زيد مع غلبته . وربما عبروا عن ذلك بأن لطافة ما يدرك بالبصر ، لو لم يكن لطيفا ، يمنع من ادراكه . فيجب اذا كان علم الكلام ألطف من ذلك والنظر والفكر أضعف من الادراك ، أن تمتنع معرفته به ، وأن لا يصح النظر فى شىء منه . وهذا يبطل بقريب مما تقدم ، لأن لطافة الشىء تمنع من ادراكه بالحاسة لأمر يرجع الى الشعاع ، ولذلك يدرك اذا صار فى خلال غيره من الأجسام . وليس كذلك حال النظر ، لأنه لا يحتاج فى صحته وتوليده العلمَ الى أمر لا يحصل للعاقل الناظر ، فيجب أن يوصله الى العلم بما طريقه النظر . / وقد بينا أن سائر العقلاء يمكنهم ذلك .

وقوله بأن النظر أضعف من الحاسة ، لا وجه له ؛ لأنه لا نسبة بينهما فى هذا الباب من حيث كان يولّد ، والحاسة يدرك بها من غير توليد . ولو قيل : انه أقوى منها ، من هذا الوجه ، لكان أقرب . وانما قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى الجزء المنفرد أنه لا يدركه الواحد منا من حيث لا ينفصل عنده من الشعاع الذى هو من تمام الرؤية ، وليس كذلك حال النظر ، لأنه لا يلتبس على وجه يمنع من التوليد ، وهو اذن بمنزلة ادراك ما لا لبس فيه فى أنه يجب القضاء بصحته .

شبهة

قالوا : اذا ثبت شدة المشقة فى النظر فى علم الكلام وأن القلب من أضعف الأعضاء ، فيجب : لو كان علم الكلام عن النظر يتولد ، أن يكون النظر مؤثرا فى القلب تأثيرا يفسده ، وأن لا يصح حصوله ، ويفارق الفكر

فى أمور الدنيا لشهواته أو ان صح حصوله ، فيجب أن لا يصح أن يوجد على الوجه الذى يولد لحاجته فى ذلك الى ما يفسد القلب من المشقة العظيمة .

وهذا بعيد ، لأنه لا يصح أن تدفع كون العاقل ناظرا فى علم الكلام بقلبه ، ونجد ذلك من أنفسنا . فالقلب اذا تحمل الفكر فيه ، فاذا وقع على الوجه الذى يولد ، وجب أن لا يولده ، لأنه لا يختص بزيادة مشقة اذا وقع على هذا الوجه .

وبعد ، فان القلب اذا كان كالآلة فى النظر ، فيجب أن يصح وقوعه به على كل وجه هو له فيه ، كسائر الآلات . فلسنا ننكر أن يتعب القلب فى بعض الأحوال اذا أكثر الناظر النظر ، كما تتعب الجوارح اذا أكثر بها / ما هى آلة فيه . وانما أبطلنا قول من أوجب أن لا يصح الفكر بالقلب أصلا . ويسقط بهذا قولهم : ان الناظر قد يحتاج الى اطالة النظر فى أحوال ، ويستغنى عنها فى حال ، ويتعذر عليه الفرق بين الأمرين ، فيجب أن لا يصح النظر أصلا . وذلك لأنا قد بينا أن ذلك اذا صح منه على الوجه الذى كلف ، صح أن يعرف به المذاهب ، ويفصل بين أحواله ، فلا يؤدى الى تكليف ما لا يطاق ؛ وقلبه يحتمل ذلك ، فلا يؤدى الى فساد . وكل ذلك يبطل ما قاله .

شبهة

قالوا : اذا كان بعد المرئى يمنع من رؤيته من حيث يحتاج فى رؤيته الى استعمال الآلة على وجه يؤثر فيها ، فيجب أن يكون العلم المطلوب بالنظر لا ينال الا بأعمال القلب ، على وجه يفسده ويؤثر فيه ؛ وفى ذلك صحة القول بفساد النظر .

وهذا بعيد ، لأن النظر قد ثبت صحته منا ، فايراد الشبهة فى بطلان ما نعلمه ضرورة لا يصح .

فان قال : لا يوجد منكم على الوجه الذى يولد .

فقد بينا أن ذلك الوجه هو أن تعلم الدليل على الوجه الذى يدل ، فننظر فيه . والنظر اذا وقع على هذا الحد ، فتأثيره كتأثيره اذا وقع على خلافه ، فيجب أن لا يؤثر فى القلب . ونحن نجد من أنفسنا أنا نعلم بالنظر ، فى صحة الفعل ، كون فاعله قادرا ، ولا يفسد القلب الذى يفكر به . فأما بعد المرئى ، فانما يمنع من رؤيته لا لما قالوه ، لكن لأنه اذا بعد لم يثبت معه الشعاع على وجه يكون من تمام آلته فى الرؤية . ولذلك يختلف بعد الأشياء ، فقد لا يرى ما بعد حدًّا ما من البعد ، وان رأى ما يزيد عليه فى البعد .

وربما قالوا : اذا صح أن الادراك بالحاسة أقوى / من وقوع العلم بالنظر ، وصح أن بعد المرئى يوجب تعذر ادراكه على ما هو به . حتى يرى الكبير صغيرا ، والصغير كبيرا ، فيجب أن يكون بعد ما يطلب بالنظر عن العقل يمنع من معرفته بالنظر .

وهذا بعيد ، لأن آلة الرؤية لا تتكامل الا بانفصال الشعاع على حد مخصوص ، فاذا بعد المدرك وضاقت زاوية الشعاع ، أدرك الكبير صغيرا . وقد بينا تفصيل ذلك فى باب الرؤية والنظر بمعزل عن ذلك ، لأنه لا يحتاج فى وجوده على الوجه الذى يولد الا الى سلامة القلب ، فيجب ألا يؤدى الى العلم اذا وقع من كل عاقل . وتسميته ما يطلب بالنظر بعيدا لا وجه له ، لأنه انما يختص بأنه غير معلوم له فيصل بالنظر الى معرفته فى حكم

جميعه في ذلك يتساوى . وليس كذلك حال المرئى ، لأنه قد يختلف على الوجه الذي بيناه.

وربما قالوا : اذا كان بعد المرئي يمنع من الاصابة بالرمى ، فيجب أن يكون بعد ما يطلب بالنظر العلم به يمنع من صحة النظر ، لأنه آلة فى التوصل الى العلم كما أن ما يفعل الرمى به آلة فى التوصل الى الاصابة .

وهذا بعيد ، لأن الرمى انما يولد الاصابة متى حصل فى السهم من الاعتماد ما يجب أن يولد حالا حال ، الى أن يولد الاصابة . فأما اذا قل السبب وقصر عن ذلك ، فانه لا يبلغ المرمى لبعده ، كما لا يبلغ الحجر اذا رمى صعدا لا القدر الذي يبلغ أن يكافئه الاعتماد اللازم . والنظر معنى واحد ، ولا يولد بعضه بعضا ، فمتى وجد ، / وجب أن يولد العلم ، وان كان لا يولد العلم بالفرع الا بشرط تقدم العلم بالأصول . وقد بينا جميع ذلك من قبل .

شـــبهة

قالوا : اذا جاز على الحواس الخطأ ، وان اختصت بالادراك على وجه لا يلتبس بعضها ببعض ، لأن ما يرى لا يلتبس بما سمع ، ولا الطعوم تلتبس بالأرائيج [1] . فبأن يجوز الخطأ على العقل وما يتوصل به اليه أجدر لالتباس بعض ذلك ببعض . وذلك يمنع من الثقة بالنظر وكونه مؤديا الى اليقين .

وهذا بعيد ، لأنه يوجب فى كل ما يبنى على الحواس أن لا يوثق به ، كالعلم بمخبر الأخبار وبحسن المحسنات وقبح المقبحات . ويوجب أن

(١) جمع الجمع من أريجة وهى الرائحة الزكية .

لا يميز الانسان الشيء من غيره بعقله ، لما ذكروه من العلة ، وهذا معلوم الفساد . وقد بينا من قبل أن الانسان يثق بالمدركات ويعلمها ، وأن الخطأ لا يجوز في الادراك ، وان كان عند اللبس لا يحصل سكون النفس ، لعلل بيناها . فيجب أن يصح أن يعرف بالنظر صحة الشيء مالم يعرض من الشبه ما يوجب الالتباس . ولولا صحة ما ذكرناه ، لم يجز أن نعلم الانسان قادرا [1] لصحة الفعل منه ، وأن لا نثق بذلك ، كما قد نخطيء في الحواس ، وهذا بعيد .

وربما قالوا : اذا كانت الحواس أجلى من العقل ولم يضبط ما يرد عليها وان كان أظهر مما يرد على العقل ، فبأن لا يضبط العقل ما يرد عليه لخفائه وخفاء ما يرد عليه أولى ، وذلك يمنع من صحة النظر .

وما قدمناه يسقط ذلك ، لأن الحواس انما لا تضبط الوارد عليها عند لبس . ولولا ذلك ، لصح ما تقوله السوفسطائية . وذلك يوجب صحة ما يرد عليه العقل بالنظر ، مالم يحصل هناك لبس ، ولسنا نسلم / أن الحواس أقوى ، لأن بالعقل نميز ما يدرك بالحواس ، ولولا ذلك لما نميز . ولذلك لا تتميز للبهائم المدركات حسب تميزها للعقلاء . ولا نسلم أن العقل أضعف ، بل نقول فيه : انه المعتمد في المعارف ، وانما يصير الادراك طريقا للعلم اذا حصل مع غيره كان عقلا ، ولا يجوّز في العقل وفيما يتوصل به الى معرفته الخطأ اذا وقع على الوجه الصحيح ، وقد يجوّز في الحواس بعض ذلك . ولو سلم ما قاله ، لوجب كما صح فيما يتوصل بالحواس اليه أن يصح بعضه لحصول سكون النفس ومفارقته لما يلتبس فيه الحال أن

(١) قادرا : في الأصل « قادر » .

يصح التوصل بالعقل الى المعارف ، ويرجع فيما يصح وما لا يصح الى سكون النفس . ولابد لهم أيضا من القول بذلك ، لأنهم بهذا السؤال قد اعترفوا أنهم علموا بالعقل أن الحواس قد لا تضبط ما يرد عليها ؛ وانما علم ذلك بالعقل ، لأن ذلك مما لا يدرك بالحس ؛ فكيف يصح مع هـذا الاعتراف أن يبطلوا عمل العقل وصحة النظر ؟ وهلا جاز أن يضبط بالعقل ما يرد عليه وان خفي وغمض ، كما ضبط به أن الحواس قد لا تضبط ما يرد عليه ، وقد تضبط غيره ، والتفرقة بين الأمرين ؟

وربما قالوا : اذا صح فى العلم بالمدركات ، مع أنه أصل للعقل ، الخطأ فيه وفى الحواس ، فهلا جاز مثله فى العقل الذى هو كالفرع ، على ما ذكرناه ؟ لأن أساس البناء اذا صح فيه الفساد ، فبأن يصح ذلك على المبنى عليه أو لى .

وما قلمناه ، يسقط ذلك . لأن هذا السائل وقد (١) اعترف بأنه يعلم بالعقل خطأ الحواس ، وتمييز ما يخطىء فيه / وما لا يخطىء ، فقد أقر بصحة ما بناه على الحواس . وما ذكرناه من أن المدركات يوثق بها الا عند اللبس ، وكذلك النظر يوثق بما أدى اليه اذا وقع صحيحا وأنه يجب أن يعتمد فى الفصل بين ما يصح وما لا يصح فى جميع ذلك الى سكون النفس ، يسقط هذا السؤال .

وربما عبّروا فقالوا : اذا كان الادراك والعلم بالمدركات أصل للعقل ، وعلم صحة وقوع الخطأ فيما بعد عن الحواس ، فبأن يصح الخطأ فيما يعرف بالنظر أو لى ، لأنه من الحواس أبعد .

---

(١) وقد : فى النص « قد » .

وهذا وان كان فى حكم الدعوى ، فما قدمناه من أن العقل هو العيار على الحواس ، وأنه الأصل فيما يوثق به ، وأن خطأ الحواس لا يمنع من الثقة بما يعلم بالعقل من المدرك وغيره ولم يمنعهم من العلم بصحة ما أوردوه من السؤال وان كان مبنيا على الحواس ، وما قدمناه من ذكر علل الموانع فى الادراك ، وأن ما يعلم بالنظر كله بمنزلة واحدة فى أنه ليس ببعيد الا من حيث يرتب بعض النظر على بعض ، فيجب أن يكون جميعه فى حكم ما لا مانع من ادراكه فى صحة معرفته ، الى غير ذلك ، يسقط هذا السؤال .

شبهة

قالوا : اذا احتاج النظر فى كونه مولدا الى أن يوجد على ترتيب مخصوص ، ولم يجز أن يعلم ذلك من حاله قبل وقوعه ، فيجب أن يكون حاله فى أنه لا يؤدى الى العلم كحال الكتابة التى كانت لا تقع مرتبة الا من عالم بكيفيتها ، لم يجز وقوعها ممن لم يعلم ذلك قبل وقوعها .

وهذا فاسد ، لأن النظر يولد العلم ، فانما يجب أن نعرفه ونعرف المنظور / منه فقط . فأما العلمُ بأنه مولد وأنه يولد العلم ، أو العلم بكيت وكيت فمما لا يحتاج اليه ؛ بل فيه ما يمنع من النظر أصلا . لأنه لا يصح أن ينظر فى الدليل ليعلم ما قد علمه ؛ ولو علم أن نظره يولد علما بكيت وكيت ، لكان قد علم المدلول ولتعذر عليه النظر . واذا جاز فى الحواس أن يكون الادراك بها طريقا للعلم ، وان لم يعلمها المدرك ؛ فهلا جاز مثله فى النظر ؟ لأن فى الناس من نفى أن المدرِكَ بكونه . مدركا حال ، وسبيله مع ذلك فى العلم بالمدركات سبيل (١) من عرف حال المدرَك . ولولا أن النظر

(١) سبيل : فى النص « سبيله » .

يجده من نفسه ، لصح أن يولد العلم ، وان لم يعلم من نفسه أنه ناظر متفكر ؛ لكنه مما يجده من نفسه ؛ وان كنا نمتنع أن يلتبس بغيره ، ويتولد عنه العلم . على أن نفس النظر طريقة للاستدلال ، فلو لم يستدل علـى اثباته ويفكر فى الدليل اوقع له العلم . وانما قلنا فى الكتابة خاصة : ان كونه عالما بترتيبها يجب قبل أن يفعلها ، لصحة وقوعها مرتبة وغير مرتبة . فلابد ، اذا اختصت بالترتيب ، من اختصاص فاعلها بحال . وليس كذلك النظر ، لأنه جنس الفعل ، وتوليده لما يولده يرجع اليه .

وبعد ، فان أجزاء الكتابة قد تقع على طريق الاحتذاء ، وعلى وجه التلقين والتعليم ، فيجب أن يجوز فى النظر مثله اذا رتب ذلك للناظر وعرف طريقه .

وربما قالوا : اذا صح اشتباه الدليل بالشبه ، ولم يصح العلم بافتراقهما ضرورة ؛ فيجب أن لا يوثق بالنظر مع تجويز كونه متعلقا بالشبه دون الدليل .

وهذا بعيد ؛ لأن العلم بما قاله مما لا يحتاج اليه فى توليد / النظر للعلم ، فلا يمتنع أن يعرف الدليل وينظر فيه ، فيعلم المدلول وتسكن نفسه اليه . فيعلم من بعد أنه نظر فى الدليل ويفصل بينه وبين الشبه ، اذا علم أن النظر فيها لا يولد . وبعد ، فاذا جاز أن تتوصل بالفكر الى المنافع ودفع المضار مع هذا التجويز ، فهلا صح أن يوجب العلم اذا تعلق بالدليل مع هـذا التجويز ؟ وقد بينا أن الداعى أو الخاطر ينبهان المكلف على طريقة النظر ، فتتميز عنده الأدلة وتنفصل عنـده من الشبه ، فينظر فيها وان لم يعلم الدليل دليلا الا بعد وقوع العلم منه متولدا عن النظر .

وربما قالوا : لو كان النظر صحيحا ، فيجب أن يعلم الناظر صحته قبله أو لا يمتنع أن يعلم ذلك عن حاله كما يعلمه حسنا وواجبا قبله .

وهذا يقارب الأول ، لأنه ليس من شرط ايجابه العلم أن يعلم أنه يوجبه كسائر المتولدات . واذا صح أن نفعل الفعل بالقدرة وان لم نعلمها ونعلم حدوث الفعل بها ، فما الذى يمنع من مثله فى النظر ؟ وانما صح أن نعرف حسن النظر قبله ، لأنه بمنزلة السؤال فى أنه طريق للكشف والتبين ، ونعلم وجوبه عند الخوف من تركه . فأما العلم بصحته ، فطريقه أن نعلم ايجابه للعلم ؛ فلذلك يجب أن يتأخر ، حتى تعلم أنه لقد ولد العلم على طريقة واحدة . ولذلك قلنا : ان العلم بصحة النظر اكتساب" ، لأنه يترجع فيه الى ما قدمناه ؛ كما يرجع فى سائر الأدلة اليها . وبينا ، من قبل ، أن ذلك لا يؤدى الى وجود ما لا نهاية له ، لأنه يعلم بالنظر والتأمل أنه صحيح لوقوع العلم عنه على طريقة واحدة ، وان لم يعلم الانسان أنه قد علم ذلك ؛ كما يعلم / المدركات ، وان لم يعلم أنه قد علمها .

شبهة

قالوا : اذا كان العلم بصحة النظر كالأصل للعلم المتولد عنه ؛ فيجب ان يكون أجلى منه ؛ وذلك يوجب كونه ضروريا ؛ وتعذر ذلك ، يوجب بطلان صحة النظر .

وهذا يسقط بما تقدم ، لأنا قد بينا أن العلم بصحة النظر مكتسب" ، وأنه ليس بأصل للعلم المتولد عنه . لأن بعد تولد العلم عنه ، تعلم صحته . كما أن العلم بأن الاصابة تولدت عن الاعتماد ، لا يتقدم العلم بوجود الاصــابة .

وبعد ، فلو ثبت ما قاله ، لم يجب أن يكون العلم بصحة النظر ضروريا ، لأن المكتسب قد يكون أصلا لمثله . وقد يتقدم العلم بالخفى على الجلى اذا كانا مكتسبين ، كتقدم النظر فى اثبات الأعراض على النظر فى أن الجسم لا يخلو منها ، وان كان هذا أجلى من ذلك .

وبعد : فاذا لم يكن العلم بصحته أصلا للعلم وبسائر أحواله التى يجب أن يعلمه عليها الناظر ، فقد سقط جميع ما يتعلقون به فى هـذا الباب . وليس له أن يقول : اذا وجب فى كل شيء صحيح أن تمكن معرفة صحته قبل وقوعه ، فيجب أن يجوز مثله فى النظر . وذلك لأن النظر متى علم صحته ، علم كونه مولدا للعلم بالمدلول . وقد بينا أن حصول هذا العلم يمنع منه أصلا ، وان كان لا يمتنع ، اذا نظر مرارا وعلم أنه قد تولد عنه العلم ، أن يعلم فى الجملة أن النظر يؤدى الى العلم ، وان لم يعلم تفصيل ما يتولد عنه .

ذكر ما يتعلقون به من جهة السمع /

قالوا : قد قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » [(١)] . فيجب أن لا يحتاج الى النظر فى أصول الدين ولا فروعه ، كما أن الضرورى يغنى عن النظر والاستدلال .

والأصل فى هذا ما بيناه من أن العلم بأنه تعالى بتوحيده وعدله يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله . فلا يصح أن يستدل بالكتاب على بطلان ما لا نعرف التوحيد والعدل الا به . وذلك يمنع من تعلق نافى النظر أو مثبته فى صحة ما ادعاه بالكتاب . وانما يجب أن يذكر الكتاب

---

(١) من الآية ٣ المائدة .

فيما حل هذا المحل على جهة التأكيد وايراد مناقضة قول الخصم . والمراد بالآية أنه أكمل الدين وبيّنه ، ولم يبيّن بماذا أكمله . وقد يجوز أن يكون مكملا له بالنص وبالاستدلال جميعا .

وبعد ، فالمراد بذلك أنه أكمل الشرائع لا الأمور العقلية ، بدلالة أنها مما يجب أن يعرف قبل الكتاب ، على ما بيناه .

وقالوا : قد قال تعالى : « ونزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء » [١] ، و « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » [٢] . فيجب بطلان النظر والرجوع فيما يقع فيه التشارع الى الكتاب .

وهذا لا يدل على أنه مبين للأشياء بالنص فقط ، بل قد يجوز أن يكون مبينا لها بذلك وبالاستدلال وبالكتاب ، الذى بيّن الله ، تعالى ، جُمله بالكتاب والسنة . ومتى لم يحمل على ذلك ، لم يصح . لأنه لم يبين فيه تفصيل الأمور ولا أحكام كل الفروع ، ولأنه لا يمكن أن يبين به العدل والتوحيد ، ولأنه تعالى قد بين فيه وجوب النظر ، ونبّه عليه بقوله : « أفلا يتدبرون القرآن » [٣] ، « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » [٤] ، « وفى أنفسكم أفلا تبصرون »[٥]، « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات / والأرض » [٦] ، الى غير ذلك مما يكثر .

---

(١) من الآية ٨٩ النحل • وكانت فى الأصل « انا أنزلنا ... »

(٢) من الآية ٣٨ الأنعام •

(٣) من الآية ٨٢ النساء •

(٤) الآية ١٧ الغاشية •

(٥) الآية ٢١ الذاريات •

(٦) من الآية ١٨٥ الأعراف •

وقالوا : قد قال تعالى : « ثم ان علينا بيانه »[١] . فيجب أن يكون مبينا لجميع ما يحتاج فيه الى تبيينه ؛ وفى ذلك ابطال النظر .

وقد بينا أنه لا يصح أن يرجع الى بيانه قولا فى معرفته بالعلم[٢] بالتوحيد والعدل ، فلابد من أن يصرف الآية الى السمعيات أولى أنه يبين مفسرا ومجملا . وبيانه للنظر وصحته ، يجرى مجرى بيان كل ما أدى اليـــه .

قالوا : الرجوع الى النظر يقتضى التقدم بين يدى الرسول . وقد منع الله من التقدم بين يديه تعالى وبين يدى رسوله .

وهذا بعيد ، لأن من نظر واستدل يزعم أنه ممتثل لما دل العقل عليه ، وأنه بمنزلة امتثال ما دل السمع عليه . ومن فعل ما أراده الله ورسوله لا يكون متقدما بين يديهما . لأن ذلك يوجب الاقدام ، اذا لم يرده الله . وقد ثبت أنه تعالى قد أزال منا النظر فى العقليات من حيث دل بالعقل على حسنه ووجوبه .

قالوا : فقد قال تعالى فى قصة داود ما يمنع من النظر ، لأنه بيّن أنه تعالى فهّم سليمان الصواب ، وخطّأ داود فى حكمه . وهذا لا ظاهر له ، لأنه لا ينبىء عن أن داود قاس ونظر .

والمراد عند شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه حكم بما شرع له ، وفهّم الله سليمان الناسخ ، وان كانا مصيبين ؛ ولو قيل : انه تعالى يعبد بالنظر ، وأنه نظر فى ذلك . وفهّم تعالى سليمان ما هو به أولى ؛ لأن الأنبياء لا يمتنع

---

(١) الآية ١٨ القيامة .

(٢) بالعلم : فى الأصل « فالعلم » .

ان يتعبدوا بالاجتهاد . ولم يذكر تعالى ما يدل على أن داود أخطأ ، فالتعلق بذلك بعيد .

قالوا : قد كان صلى الله عليه اذا سئل عما لا يوحى فيه ، قال : / ليس عندى فيه شيء ، وانتظر نزول الوحى . ولم يسلك طريقة النظر البتة ، ذلك يبين فساد النظر .

وهـذا انما يمكن أن يبين به أنه كان لا ينظـر فى الشرعيـات . فأما العقليات ، فلو لم ينظر فيها ، لما علم ما يقتضى كونه رسولا . ولو لم يعلم ذلك ، لما علم صحة الوحى . واذا صح أن ينظر الصحابة فى الفروع ، وان لم يكن فيها (١) نص ، لم يمتنع أن يَنظر فيما سبيله النظر ، وان كان صلى الله عليه قد توقف على الوحى . وقد بينا الكلام فى اجتهاد الرسول ، عليه السلام ، فى غير موضع ، وذكرنا ما نختاره فيه ، فلا وجه لاعادته ، وما يقولون من أن النظر لا يوجب الثقة ، والوحى يقتضيها ، فيجب التعلق به ، غلط . لأن النظر لو لم يولد الى العلم ، لما عرفنا صحة الكتاب أصلا . ولأن تجويز الخطأ فى النظر ، مع أنه قد سلك به الطريقة الصحيحة ، يقتضى تجويز الخطأ فيما نص عليه تعالى ، لأنه لابد فيه من تأمل ليعرف به المراد .

قالوا : وقد قال سبحانه : « يا أيهـا الذين آمنـوا لا تسألوا عن أشـياء » (٢) ، الآية . والقول بصحة النظر يقتضى السؤال عنه وعن أحواله ، فيجب بطلانه . ومتى حرم تعالى السؤال ، وجب أن يحرم النظر ، لمساواتهما فى التوصل بهما الى بيّن الأمور .

---

(١) فيها : فى النص « فيه » .

(٢) من الآية ١٠١ المائدة .

وهذا بعيد ، لأنه تعالى انما نهى عن السؤال عن أشياء ، ولم يعم كل شيء ؛ ونهى عما المسألة عنه سوءا لسائل ؛ وكل ذلك تخصيص . واذا لم يمنع ذلك من حسن السؤال عن أمور الدنيا ، فكذلك لا يحرم السؤال عن أصول الدين . واذا لم يقتض ذلك تحريم مساعدته صلى الله عليه فى الأمور ، لأنه لا خلاف فى أن ذلك مباح ، فكيف يتعلق بظاهره ؟ وتأوّله / شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على أنهم كانوا يسألونه عليه السلام ، فيقول قائلهم : ممن ولدت ، ومَن ولدى اذا نسب الى غير أبيه ؟ فكان تعالى ربما أخبر نبيّه بحاله ، فيسوءه ذلك . فأمرهم تعالى بالكف عن مثل هذا السؤال ، وأن ينسبوا الى من وُلدوا على فراشه .

قالوا : وقد قال تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى »[1] الآية . فبيّن أنه استبد بعلم الروح مع ظهوره ، فبأن يختص بسائر ما ينص عليه أوْلى .

وهذا يوجب ظاهره أن لا يعلم الانسان شيئا البتة . فان لم يمنع ذلك من صحة معرفتنا بأمور باضطرار ، واستدلال بالعقل ، فما الذى يمنع من معرفة غيره وان اختص تعالى بعلم الروح . وقد قال سبحانه : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا »[2] ، فبين أنا قد أوتينا القليل ، وهذا يبطل ما ذكروه . وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : انهم سألوا من أمر الروح ، وما لا دليل عليه ، نحو المسألة عن حاجة الحى اليه فى بقاء حياته . ولو سألوا عن ذاته وعما يعلم بالدليل من أحواله ، لأجابهم الى ذلك بالصواب .

---

(١) من الآية ٨٥ الاسراء .

(٢) من الآية ٨٥ الاسراء .

قالوا : وقد قال تعالى : « وما اختلفتم فيه من شيء ، فحكمه الى الله » (١) . وكل ما يعلم بالنظر قد اختلف فيه ، فيجب أن يُرجع فيه الى نص الكتاب دون النظر .

وهذا بعيد ، لأن الرجوع الى أدلة الله بالنظر فيها فى أنه رجوع اليه تعالى ، وفى أن الحكم من قبله بمنزلة الرجوع الى نصه . ولم يقل تعالى : « فحكمه الى الله » (٢) بأن ينص عليه دون أن يدل عليه بالأدلة التى هى أقوى من نص الكتاب . ويجب / على هذا ، اذا وقع الخلاف فى نفس كتاب الله ، أن يرجع الى نص سواه . وهذا يوجب ما لا نهاية له . وفساد ذلك ، ظاهر . وقد تأوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على أن المراد به أن علمه عند الله دون غيره . ثم كيفية الوصول الى ذلك ، قد تكون بأن ينص عليه أو يدل على المراد به بالقياس .

قالوا : وقد قال جل وعز فى مدح الملائكة : « لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » (٣) . فيجب أن نقول فى الأمور على قوله ، دون النظر والاستدلال .

وهذا انما أريد به ما لا يعلم الا بقوله وأمره ، فمدحهم تعالى بتركهم التقدم فيه . ولولا أنه كذلك ، لم يصح أن نقول فى التوحيد والعدل بالحق الا بقوله . وقد بيّنا أن لا يُعلم بقوله شيء ، ولما عُلم وعُرفت حكمته . وبعد ، فانهم اذا لم ينظروا ويقيسوا الا بعد أمره ، لم يسبقوه بالقول ، وكانوا عاملين بأمره .

---

(١) من الآية ١٠ الشورى .

(٢) من الآية ١٠ الشورى

(٣) من الآية ٢٧ الأنبياء .

وبعد ، فان العبادة فى القياس السمعي قد تختلف : فلا يجب أن يكون حالنا كحال الملائكة . وان تعلق بهذه الآية على ابطال النظر العقلى ، فقد بينا أنه لا يصح . وأما قوله سبحانه : « ان أتبع الا ما يوحى الى » [١] ، وقوله : « وما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحى يوحى » [٢] ، فالغرض به السمعيات ، لما قدمناه . ويجوز أن يراد به القياس ، لأنه أمر به تعالى . فقد دخل فى جملة الحى الوحى ، وليس فى الآية وجوب اتباع الوحى مفصلا ، فالمنصوص عليه ، والمنصوص على طريقة القياس فيه جميعا يدخلان فيه . ومتى لم يتأول على هذا الوجه ، أوجب أن يقف عليه السلام فى معرفة الله على الوحى ، وكذلك غيره . وقد بينا ما فى ذلك من الفساد . / وأما قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » [٣] ، « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » [٤] ، الى نظائره من الآى ، فالتعلق به فى بطلان النظر والقياس من حيث لا يوجبان العلم ، لا يصح ، لأنهما يوجبان العلم عندنا ، فالمستمسك بهما قائل على الله ، تعالى ، بما يعلم .

فان قال : انه قبل أن يعلم ، وفى حال النظر لا يأمن من الخطأ ، وأن يكون قائلا بما لا يعلم.

قيل له : اذا علم بعقله حسن النظر ووجوبه ، فقد فعل ما يعلم صحته ، وان لم يعلم ما يؤديه النظر اليه . كما أن الرامي ، وان لم يعلم تولد

---

(١) من الآية ٩ الأحقاف .
(٢) الآيتان ٣ ، ٤ النجم .
(٣) من الآية ٣٦ الاسراء .
(٤) من الآية ١٦٩ البقـرة ، والآية ١٣٣ الاعراف . وكانت فى الأصل « ولا تقولوا ...... » .

الاصابة عن رميه ، فغير ممتنع أن يعلم حسنه . وقد علمنا باضطرار حسن العلاجات والتجارات ، وان لم يأمن العاقل أنه لا يصل به الى البغية . وكل ذلك يبين أن المراد بالآية الحث على النظر والاستدلال ليوصل بهما الى العلم وترك العدول الى ما لا دليل عليه والى التقليد ، فبأن يدل ذلك على ما نقوله أقرب ، ومتى حصل الكلام على الظاهر اقتضى منع الخبر عما لا نعلمه ، وهذا مما نقول به . وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » [١] ، يقتضى أن لا يقدم على الشيء الذى لا يعلم حسنه ، لأنه لو علم القبيح وتعاطاه لكان مقدما على ما لديه علم ، وان كان ممنوعا منه . فالغرض اذن بذلك ما قدمناه ، والتعلق بهما فى المنع من التقليد ظاهر . فأما فى المنع من النظر ، فبعيد .

قالوا : اذا صح أنه تعالى خص نفسه بأنه يعرف المتشابه بقوله : « وما يعلم تأويله الا الله » [٢] ، وعلم من حال النظر أنه مشتبه بالشبه غير متميز منه ، فيجب أن يختص هو بمعرفته أن يكون المتبع له فى حكم من يتبع المتشابه فى أنه متبع للفتنة .

وهذا بعيد ، لأن النظر فى الدليل وتبيين الأدلة يتميزان من غيرهما للناظر . / واذا حصل له العلم بالدليل ، سكنت نفسه كسكون نفسه الى المدركات . فان قدح ما أورده فى صحة النظر ، فيجب أن يقدح فى صحة المعرفة بالضروريات ، لأنها قد تلتبس فى بعض الأحوال . ويجب أن يقدح ذلك فى حسن النظر فى أمور الدنيا ، ويجب أن يقدح فى صحة الاستدلال

---

(١) من الآية ٣٦ الاسراء .
(٢) من الآية ٧ آل عمران .

بالمحكم من لآى ، لأنه لا يعلم صحته بالضرورة وانما يعلم بالدليل ، ويجب أن يقدح فى صحة الاستدلال لأنه من جملة ما زعموا أنه مشتبه وأنه مساوق للمتشابه ، ويجب أن يقدح ذلك فى صحة معرفة الله ، سبحانه ، الذى هو منزل المحكم والمتشابه . وبعد ، فلسنا نسلم أنه تعالى خص نفسه بالعلم بذلك ، لأنه تعالى لا يجوز أن ينزل كلاما وخطابا الا وللمخاطب طريق الى معرفته فى الوجه الذى قصد اليه . ومتى دل ظاهره على الخطأ ، فلابد من أن يجعل له طريقا الى معرفة القرينة الدالة على المراد . وذلك يبطل ما ظنوه . ويجب أن يكون المراد بالآية عطف الراسخين فى العلم على ذكره تعالى ، وذلك يدل على أنهم يعرفون تأويله ، والمراد به . وقوله تعالى : « يقولون آمنا به » [١] ، تنبيه على أنهم فى حال معرفتهم بالمتشابه يقولون مع ذلك : آمنا وصدقنا ، وذلك مبالغة فى مدحهم ، لأن الانسان قد يعلم ويجحد ، كما قد يقر بما لا يعلم ، فوصفهم تعالى بنهاية المدح فى ذلك . ولا يمتنع أن يكون الكلام الثانى معطوفا على الأول ، وان وصف بما ذكرناه ، وهذا كقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » . فوصفه تعالى / لها بذلك ، لا يمنع من أن يكون معطوفا على الأول .

وقد قيل فى تأويل الآية : ان المراد به المتأول ، وأنهم لا يعلمون متى يكون تأويله ، وذلك كقوله تعالى : « هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله » [٢] ، لأنه تعالى هو المختص بمعرفة وقت الساعة وما شاكله . وقد

---

(١) من الآية ٨ آل عمران .

(٢) من الآية ٥٣ الأعراف .

رجح شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، الوجه الأول بأنه يقتضي حمل التأويل على ظاهره ، فهو أولى من الوجه الذي يقتضي صرفه الى المجز ؛ ولأن المقصد بالآية بيان وجوب حمل المتشابه على المحكم ، وذلك يطبق القول بأن المراد به نفس التأويل .

وبعد ، فلو جوزنا أن يخاطب تعالى بما له ظاهر من المتشابه ، ويريد ما لا يدل عليه أو لا يريد به الا الايمان به ، لجاز ما تقوله المرجئة في كثير من الوعيد . وذلك يوجب جواز التعمية والألغاز عليه تعالى ، ويقتضي ذلك بطلان الطريق الى معرفة الله ، سبحانه . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يكن لوصفه تعالى المحكم بأنه أم الكتاب معنى . لأنه لا يجوز أن يكون أصلا به عند الله ، تعالى ، لأنه عالم لنفسه بالمحكم والمتشابه ، فلابد من أن يريد به كونه أصلا للمستدل ، ولا يكون كذلك الا بأن يحمله عليه ويتبين بالمحكم المراد به . وقوله تعالى : « فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » [1] ، يدل على أن اتباعه على بعض الوجوه يجوز ، والا كان لا فصل بين من يتبعه / ابتغاء الفتنة ، أو ابتغاء الصلاح في أنه مقدم على قبيح .

فان قال : فقد قال سبحانه : « وابتغاء تأويله » [2] ، فمنع من اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل جميعا .

قيل له : انما ذمهم لاتباع المتشابه ، للوجهين جميعا . فأما اذا اتبعه ليعرف تأويله فقط ، فالذم زائل على ما قلناه . وكيف يجوز أن يقول تعالى لنبيه ، صلى الله عليه : « اتبع ما أوحي اليك » [3] ، وفي جملته ما لا يصح

---

(١) من الآية ٧ آل عمران . (٢) من الآية ٧ آل عمران

(٣) من الآية ١٠٦ الأنعام .

أن يعرف معناه فيتبع ؟ وكيف يقول تعالى : « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » (١) ، وفى جملته ما لا يصح أن يعرفوا معناه ؟ وكيف يصح أن يُمتن عليهم بأنه خاطبهم بلسان العرب ، وفى جملته ما لا فرق عندهم بينه وبين الزنجية فى أنه لا يصح أن يعرفوا معناه ؟ وكيف يجوز أن ينزل تعالى كلاما ، والغرض به الايمان به دون معرفة معناه ؟ وهل ذلك الا بمنزلة الايمان بصوت الرعد وما شاكله ؟ ولئن جاز ذلك فى بعضه ، ليجوزن ذلك فى سائره . ولسنا ننكر أن فى الآيات ما لا نعرف بها تفصيل الأمور ، اذا لم تقصد اليه . وانما أنكرنا أن لا يمكن معرفة ما قصد اليه ، وأنكرنا القول بأنه لم يرد به ما يصح من المكلف الوقوف عليه ، فليس لأحد أن يقول : أليس قد قال تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » . لأنهم اذا سألوه عما لم يقصد الى بيانه ، لم يجب أن يعرّفهم تعالى ذلك ، كما لا يجب أن يعرّفهم ما لأجله خلق الأفعال التى نعلم فى الجملة أن فيها مصلحة . وليس لأحد أن يقول : اذا جاز أن يوجد فى أفعاله ما يعلم فى الجملة / أن فيه مصلحة ، وان لم يعلم وجه كونه مصلحة على التفصيل ، فهلا جاز أن يكون فى أقواله ما هذا حاله ؟ وذلك لأن الفعل لم يوضع ليدل بالمواضعة على المراد ، وانما يعلم بالفعل أنه تعالى لا يفعل ما يفعله الا لمصلحة . والقول اذا كان بلغة مخصوصة فقد وضع ليدل على المراد ، فمتى خاطب به الحكيم الذى لا تصح عليه الحاجة ، لا ليفيد به المخاطب ، فقد خاطب به على وجه يقبح . ولذلك نقول فى الواحد منا : انه يقبح منه أن يتكلم بما يوهم الخطأ من حيث حصل فى القول

---

(١) من الآية ٥١ العنكبوت .

مواضعة ، ولا يقبح أن يفعل الأفعال على أى وجه أراده الا أن تتقدم فيه مواضعة ؛ فيحل محل القول ، فى الوجه الذى قدمناه .

فان قال : فما الفائدة فى قوله تعالى : « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (١) ، انما يدل على أنهم اعترفوا بأنه من عند الله ، وان لم يعرف معناه .

قيل له : اذا جاز أن يقولوا فى المحكم : انه من عنده تعالى ، وان عرف معناه ؛ فما الذى يمنع من مثله فى المتشابه ؟ ولو قوى بذلك ما قدمناه ، لكان أولى ، لأنه تعالى نبه بذلك على أنهم يعترفون أن ما يعرف المراد به بظاهره ، وما يفتقر فى تعرف المراد به لاشتباه الحال فيه الى غيره ، يتفقان فى أنهما من عند الله ، تعالى ؛ وأنه مع حكمته أنزلهما لما فى ذلك من المصلحة . ويكون ذلك كالرد على من طعن فى القرآن بأن فيه المتشابه الذى يقتضى التحير . وسنذكر من بعد وجه المصلحة فى جعله تعالى القرآن محكما ومتشابها ، فلذلك لم نذكره الآن .

واعلم ، أن ذكر الآى والأخبار فى هذا الباب لا يفيد ، لأنا قد بينا أنه لولا صحة النظر لم يفد الكتاب ولا السنة ، / ولما صح أن نعرف صحتها فضلا عن أن نتعلق بهما فى هذا الباب . ولأن المتعلق بهما قد نظر واستدل وتوصل بذلك الى ابطال النظر بزعمه ، لأنه لا يمكنه أن يبطل النظر بذلك ، الا بأن يستدل به . فلو صح منه الاستدلال مع ما فيه من الاشتباه ؛ فما الذى يمنع من صحة سائر ضروب النظر والقياس ؟ وكيف يصح التعلق بالشىء فى افساد النظر ، ومعلوم من حاله أنه لولا صحة النظر لما صح ذلك

---

(١) من الآية ٧ آل عمران .

الشيء ؟ وقد علم أن كل اعتراض لا يصح الا بعد صحة ما يعترض به ، فيجب فساده ، لأن صحته تقتضي صحة ما يعترض به عليه ، وفي صحة ذلك فساد للاعتراض . ولولا أن صاحب كتاب الحاروف وغيره ممن طعن على النظر تعلق بكثير من الآي ، لم يكن لذكره وجه . وانما يقرب التعلق بذلك ، اذا كان الكلام في القياس الشرعي والاجتهاديات . فأما النظر العقلي ، فالتعلق به في فساده لا يقع من ذي دين .

وقد تعلقوا بما رُوى عنه صلى الله عليه أنه قال : اذا ذكر القدر فامسكوا ، واذا ذكرت النجوم فامسكوا ، واذا ذكر أصحابي فامسكوا » . قالوا : فمنع صلى الله عليه من النظر فيه والمناظرة . وبقوله عليه السلام : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في الله » ، منع [1] من النظر في معرفته تعالى ؛ ولو صح النظر ، لكان هذا النظر أولاه بالصحة . وبقوله عليه السلام : ان الله تعالى كره لكم ثلاثا : قيل وقال ، وكثرة السؤال ، واضاعة المال . والنظر يقتضي : قيل وقال ؛ فيجب ان يكون محرما . وقد روى عنه ، عليه السلام ، أنه أنكر على أصحابه تنازعهم في / القدر ، وقال لهم : « ألهذا خلقتم ، أم بهذا أمرتم ؟ » وكل ذلك يوجب ترك النظر ، والاعتماد على ما جاء به الكتاب والسنّة .

وكل ذلك بعيد ، لأن قوله : اذا ذكر القدر فامسكوا ؛ لا ظاهر له من حيث لم يذكر تعالى ما نمسك عنه . وقد علمنا أنه لا يجوز أن نمنع من ذكر سائر أحوال القدر ولم نبين بعضا من بعض ، فيجب كونه مجملا . على أنه لم يمنع عليه السلام من ذكر سائر أوصاف النجوم والصحابة ،

---

(١) منع : في النص « فمنع » .

فكذلك القول فى القدر واذا كان المراد بقوله فى النجوم والصحابة أمر بالامساك عن اضافة الفعل الى النجوم وذكر الصحابة بما لا يليق بها ، فكذلك انما منع من ذكر القدر بما لا يصح أن يضاف اليه . ولا أحد يمنع من أن يقال : انه تعالى قد قدر الخير وأرزاق العباد ، وقدر أقوات البهائم ، وأن الموت والحياة بقضائه وقدره . فكيف يصح التعلق بما ذكره ؟ وانما منع صلى الله عليه من أن يتفكر فيه تعالى ، لأن التفكر انما يجب أن يقع فى أفعاله ليستدل بها على ما يختص به ، فأما فيه تعالى فمحظور ، لأنه ليس بحادث على وجه يتعلق بغيره فيستدل به على ذلك الغير . ولم صار هذا القول بأن يدل على فساد النظر ، بأولى من (أن) [١] يدل قوله : تفكروا فى خلق الله ، على صحته ؟

وبعد ، فان المراد بذلك أن لا يتصور تعالى فى النفس بصورة الأجسام ، ويقدر فيه هذا التقدير ، على ما تقوله المجسمة فيه . وقد روى عنه عليه السلام : « يأتى أحدكم فيقول : من خلق السماوات والأرضين ؟ / فاذا قال : الله ، يقول له : فمن خالق الله ؟ » ، وهذا يدل على أنه أراد بالخبر الأول أنه لا يصور تعالى فى النفس بصورة الخلق الذى يتفكر فيه . فأما أن يمنع بذلك من النظر الموصل الى معرفته تعالى ، فمحال . لأن ذلك لو كان فاسدا ، لما عرف صحة قوله سبحانه ، ولا قول الرسول صلى الله عليه . فأما قوله ، عليه السلام ، ان الله تعالى كره لكم قيل وقال ، فلو أوجب فساد النظر لأوجب فساد المخاطبات والاخبار عن الأمور الحسنة ، ولأوجب فساد النظر فى المنافع والمضار ، ولأوجب فساد الدعاء الى الله سبحانه ،

(١) أن : اضيفت كى يستقيم النص .

ولحرم عليهم الخوض فى افساد النظر والتعلق بهذا الخبر فيه . فانما أراد عليه السلام بذلك مجانبة ما لا يعنيه من الفضول . وعلى هذا الوجه يوصف المهذار بأنه يخوض فى قيل وقال . فأما من دعا الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة وبين طريق المعرفة ، فان أحدا لا يستخبر وصف ما هو فيه بذلك .

وأما قوله عليه السلام : ألهذا خلقهم ؛ لما خاض أصحابه فى القدر ؛ فقد بينا من قبل أن المراد به منعهم من الاختلاف فيما يجب فيه الاتفاق ، لأنه تعالى خلق جميعهم للعبادة والقول بالحق . ويجب أن يدل من هذا الوجه على صحة النظر ، لأن موافقة المبطل للمحق وخروجه عن المخالفة المذمومة لا يصح الا بالنظر والاستدلال . ولذلك قال صلى الله عليه : انما هلك من كان قبلكم لسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم . وقد علم أنه صلى الله عليه أراد المخالفة عليهم فى الحق ، وأوجب بذلك الموافقة لهم وأتباعهم ، ولا يصح ذلك الا بالنظر / والاستدلال .

وقد قال شيخنا ، رحمه الله : اذا لم يذكر ما تنازعوه من القدر ، فكيف يدل ذلك على ما قالوه ؟ ويجب أن يحمل ذلك على أن فيهم من نسب فعل العباد اليه ، وأضاف اليه ارادة الظلم والمعاصى ، فأنكر ذلك ، وبين أنهم خلقوا ليعرفوا الحق فى ذلك ولا يجهلوه . ولا يمتنع أنهم خاضوا فى ذكر وجوه المصالح فى أفعاله مفصلة ، وذلك لا دليل عليه ، فقال صلى الله عليه لهم ما قال .

ومن العجيب تعلق هؤلاء القوم بهذه الآيات والأخبار ، مع كونها محتملة على ما قدمناه ، وعدولهم عن الآيات الدالة على وجوب النظر وصحته من حيث أمر به تعالى ، وحث عليه ، وندب اليه . ووبخ فى خلافه ،

وذم على تركه . كقوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا »[١] ؛ فأمر بالتدبر وبين وجه التدبر . وقال : « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها »[٢] . وقال : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون »[٣] . وقال « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت »[٤] . الآيات . وقال : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها »[٥] . وقال : « أوم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض »[٦] ، وقال : « انما يتذكر أولو الألباب »[٧] ، « أفلا تتفكرون »[٨] . وقال فى وصف القرآن : « هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان »[٩] . وقال : « هدى للمتقين »[١٠] .

ولا يجوز كونه دليلا الا والمكلف مأمور بأن يستدل به . وما فى كتاب الله ، تعالى ، لا يحصى ذكره ، لأنه تعالى قد نبّه على أصول الأدلة أجمع فيه ، نحو استدلال ابراهيم ، عليه السلام ، على التوحيد / ونفى التشبيه بما يحدث فى الأجسام من التغير ، ونحو ما ذكره من التنبيه على دلالة الاعادة ، وما ذكره فى دلالة النبوات ، وكل ذلك يدل على صحة النظر . ولولا ذلك ، لم يكن لظهور المعجزات على الأنبياء معنى ، ولما حسن المطالبة لهم بالاعلام . وكل ذلك بيّن بحمد الله .

---

(١) الآيه ٨٢ النساء .
(٢) الآية ٢٤ محمد .
(٣) الآية ٢١ الذاريات .
(٤) الآية ١٧ الغاشية .
(٥) من الآية ٦ ق . وكانت فى الأصل « اولم ينظروا .... »
(٦) من الآية ١٨٥ الأعراف .
(٧) من الآية ٩ الزمر .
(٨) من الآية ٥٠ الأنعام .
(٩) من الآية ١٨٥ البقرة .
(١٠) من الآية ٢ البقرة .

ذكر مسائل مشكلة فى باب النظر

مسألة : ان قيل : اذا كان من يعتقد الحق عن النظر لابد من كونه ساكن النفس الى معتقده ، ومن أن يُعرف من حاله ذلك ؛ ومتى استدل عَلِم أن اعتقاده علم ، وأنه لا يجوز أن يتغير ؛ وقد صح ، فيما هذا حاله أن الدواعى تقوى فى الثبات عليه ، وتصرف عن تركه ؛ فلو كان النظر صحيحا والعلم الواقع عنه كما يزعمون ، لما جاز أن يقع تركه من أحد . وفى وجودنا ، الكثير من أهل النظر يتركون ما هم عليه ويتحولون عنه الى خلافه ، دلالة على صحة ما نقوله .

قيل له : ان ذلك لا يقدح فى النظر ، وانما يحتاج الى تبيّن العلة التى لها يترك المحق اعتقاده ، كما أن زوال الانسان عن منافعه لا يوجب قبح اجتلاب المنافع ولا حسن ايثارها على غيرها ، لأن العاقل قد يختار القبيح وترك الحسن والعدول عن النفع الى الضرر ، لشبهة ؛ لولا ذلك لم يجز أن يعصى المستبصر ويقدم على ما يقتضى استحقاق العقاب وحرمان الثواب . فأما الدواعى التى لها يترك التمسك بالحق أشياء منها ما قدمناه من الوجوه التى لها يعتقد الانسان الباطل من تقليد ، وطلب رئاسة ، ومساعدة لقوم ، وطلبا لمنفعة يظن / حصولها بذلك . لأن هذه الوجوه اذا جاز أن تقتضى اعتقاد الباطل ابتداء ، لم يمتنع أن تقتضى زواله عن الحق الى الباطل ثانيا .

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله : قد يعدل عن الحق الى الباطل ، بأن يسبق الى اعتقاد فرع ثم يجده مخالفا للأصل الذى كان يعتقده ، فيترك اعتقاده مع كونه حقا ، ويعتقد ما يوافق الفرع وان كان باطلا ؛ ويعترى

ذلك أهـــل العلم ؛ وقد يترك ذلك لخبر يظنه متواترا ونقله صحيحا ، وليس كذلك . وقد يتقدّر فى الخبر ، ان ترك التمسك به ، خروج" من الدين ، فيؤثره على اعتقاد الحق . وقد يعدل عن ذلك استيحاشا من مخالفة الجِلّ والجمهور ، ولا يعلم أن الحق لا يتغير بقلة متّبعيه .

مسألة : ان قالوا : ان كان النظر يقتضى البصيرة ، فكيف يجوز أن يتركه العاقل مع اجتهاده فى درك المعرفة ، ومع أنه مما لا تظهر الحال فيه فيصير له غرض فى تركه كأفعال الجوارح ؟

قيل لهم : ما قدمناه يسقط ذلك . وقد بينا أنه قد يترك النظر تقليدا ، كما يعتقد الباطل لذلك ؛ وقد يتركه لاعتقاده أنه لا فائدة فيه ، أو لأن فى تركه راحة ، والعاقل قد يختارها على المشقة ؛ وقد يتركه بغضا لمن ينفيه ويعتقد فساده ، أو عداوة لمن يقول بصحته ، أو ابتغاء للرئاسة على من يقول بنفيه ، أو ايثارا لدخوله فى جملة من ينفى النظر ، أو لاعتقاده أن فى السمع ما يدل على فساده ، أو على جهة الاغفال له والتهاون بفعل ما يعرف وجوبه ، أو لاعتقاده أن / كل مجتهد مصيب فى أصول الدين أو حذرا من دخوله فى جملة من يكفّره غيرُه ، أو مساعدة لمن يشتهى مساعدته من نُفاة النظر ، أو استعمالا لما (١) يعتقد أنه أعتود عليه من النظر ، أو مسبوقا بفعله وعازما أن يفعله من بعد ، أو خيفةً من أن تلحقه حيرة فى الدين وأن ترك النظر أقرب الى السلامة ، أو ظنا منه أنه يلزمه على ما اعتقده عن النظر مثلُ ما هو فيه فيتركه أو يترك ذلك لما يلحق النفس من المشقة فى مفارقة العادة ، أو لما يرى من مخالفة أهل النظر بعضهم لبعض وأنه يلزم فيه ما يلزم

---

(١) لما : فى النص « بما » .

فيما هو عيه . فأما عدوله عن النظر الصحيح الى نظر فى الشبه ، فقد ثبت الوجه الذى لأجله يتعاطاه المخالفون ، فلا وجه لاعادته . وبمثل هذا يبطل قول من يقول : اذا كان معتقد الباطل يقدر على اعتقاد الحق ، فلم آثره عيه . لأن ما قدمناه من الدواعي وغيرها قد يقتضى اختيار اعتقاد على اعتقاد ، كما قد يقتضى اختيار فعل على فعل . والدواعى فى هذا الباب تكثر ، وما قدمناه ينبه على الطريقة فيه .

مسألة : ان قالوا : خبرونا عن المبطل هل يعلم وجوب النظر عليه ، وأنه تارك له على الحد الذى يجب أو لا يعلم ؟ فان قلتم : لا يعلمه . وجب كونه معذورا فى الثبات على الباطل . وان قلتم : يعلمه ، فيجب فى كل مبطل أن يعلم من نفسه وجوب ذلك ، وأنه قد تركه . ولو كان كذلك ، لما جاز أن يجحدوا ما علموه من ذلك ، ولوجب أن يعلموا أنهم أخلوا بما لزمهم من النظر ، وأن ما هم عليه باطل . وتجويز ذلك يؤدى الى أن يجوز فى الجمع العظيم دفعُ ما يعلمه باضطرار ، / والعادة تسهل بخلافه وهى أصل فى هذا الباب ، كما أنها أصل فى باب الأخبار .

قيل له : قد بينا ، فى صدر هذا الكتاب ، أن الأولى فى وجوب النظر أن يعلمه العاقل على الجملة كقبح الظلم ، وأنه يعلم وجوبه اذا خاف الضرر من تركه ويحتاج الى استدلال فى أنه يختص بهذه الصفة كما يحتاج الى الاستدلال فى أن الضرر بعينه يختص بصفة الظلم . وصحة ذلك تقتضى جواز دخول الشبهة فيه على العقلاء ، فيظنوا فى النظر الذى دعوا اليه وخطر لهم بالبال انه لا يختص بصفة ما علموه واجبا ، كما أن الشبهة قد دخلت على الخوارج فى قتل من خالفهم ، فاعتقدوه غير ظلم . وقد ذكر أن شيخنا

أبا على ، رحمه الله ، فى مسائل البصريين أجاب بذلك ، وقد أجاب فى أكثر المواضع بأن النظر فى أمور الدنيا نعلم وجوبه باضطرار ، وفى أمور الدين بأن نحمل على هذا النظر قياسا وتأملا . وسنستقصى القول فى ذلك من بعد . فأما علم العقلاء بترك النظر فضرورى ، لأن الانسان يعلم نفسه ناظرا باضطرار ، فاذا علم أن الموجب لذلك هو النظر وعلم أنه لم يحصل ناظرا ، علم أن النظر لم يوجد .

فان قيل : فهل يعلم المبطل اذا نظر فى الشبه أن ما لزمه من النظر لم يؤده ؟

قيل له : العلم بذلك مكتسب ، لأنه لابد من الرجوع الى أحوال الاعتقادات . ولذلك نجد فى المبطلين من يعتقد أنه لم يؤد ما لزمه من النظر ، وقصد بنظره نصرة اعتقاداته أو غير ذلك من الأمور ، وان كان فيهم من يشتبه / الحال عليه .

فان قال : فهل يعلم المبطل ، اذا دعى الى الحق والنظر فيه ، لزوم ذلك عليه ؟

قيل له : قد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : لابد من أن يعرف ذلك لما يلحق قلبه عند الدعاء والتخويف والمناظرة والزام المناقضة . واذ جاز أن يجاهد ويكابر ، فهذا صحيح . لكنه يبعد ادعاؤه فى الكل ، بل لا ينكر أن فيهم من يعتقد أن ما هو عليه حق ، فلا يجوز أن يكون الحق فى خلافه وان ورد عليه ما ذكره . ولا يمكن أن يدعى على كل مبطل أنه يجحد وجوب النظر عليه .

فان قال : فاذا جاز اشتباه الحال عليه فى ذلك . فيجب أن لا يكون محجوجا .

قيل له : ان التمكن من معرفة الواجب فى أنه يقتضى قيام الحجة بمنزلة العلم بوجوبه فى هذا الباب . ونحن نبين ترتيب ذلك ، من بعد ، لأنه لا بد فى الابتداء من أن يعلم المكلف وجوب النظر بحصول سبب وجوبه وفيما بعده من الأوقات . وقد يجوز أن يقوم التمكن من العلم بوجوبه مقام العلم بوجوبه .

مسألة : فان قيل : أليس العاقل لا يحسن منه الاقدام على اعتقـاد ما لا يعلم صحته ، كما لا يحسن الاقدام على خبر يجوّز كونه كذبا وثبت أن الناظر لا يعلم ما حال المتولد منه من الاعتقاد ، أهو علم أو غيره . لأنه لو علم أنه لا يكون الا علما ، لما احتاج الى أن يستدل على صحة النظر بوقوع العلم بعده . فاذا صح ذلك ، وجب فساد النظر أو القول بحسن الاقدام على اعتقاد يجوز كونه جهلا ؛ وتجويز ذلك يوجب جواز اعتقاد الجهل ، لأن الجاهل ، فى حال جهله ، لا يعلم الجهل جهلا ؛ وانما يحكم بقبحه من حيث يجوّز ذلك فيه .

قيل له : انا قد بينا / أن للمتولد من الأفعال من الحكم ما ليس للمباشر أو ما هو فى حكمه ، لأنه لا يقع باختيار فاعله وانما يجب وجوده من حيث وجد سببه ، فيجب أن يعتبر فيه بالسبب ، فاذا علم الانسان حسن النظر ووجوبه ، علم فى الجملة أنه لا يوجب القبيح ولا يولده ، فيحسن منه فعله وفعل ما تولد عنه ، ويصير هذا العلم بمنزلة العلم بأن الاعتقاد علم به . وليس كذلك ما يبتدئه من الاعتقاد ، لأنه لا وجه له يؤمنه من كونه جهلا على جملة ولا على تفصيل . وكذلك القول فى الاعتقاد عند ذكر النظر ، لأن استناده اليه كاستناد الاعتقاد الواقع عن النظر الى النظر . ويفارق

ذلك الخبر ، لأنه وان كان متولدا فلابد من أن يبتدىء سبب كل حرف منه بعد تقدم الحرف الأول ، فيجب أن يكون ما يؤمّنه من كونه كذبا ، لأنه فى حكم المبتدأ من هذا الوجه ، ولأنه لم يثبت لسببه من الحكم ما يؤمّن من قبح الخبر ؛ بل السبب فى ذلك هو التابع للخبر ، فمتى حسُن حسُن سببه ، ومتى قبح قبح سببه . فهو بالضد من العلم والنظر ، ويفارق الظن والاعتقاد المبتدأ ؛ لأنه لم يثبت فيه أنه قبيح من حيث حصل مظنونه لا على ما ظنه ، بل قد يحسن وان كان هذا حاله .

وكان شيخنا أبو على ، رحمه الله ، يقول فى المسبب : انه يجب أن يعتبر حسنه بحسن سببه ، لأنه يجعلهما فى حكم الشىء الواحد ، فيحكم بحسن ما يتولد عن النظر من حيث علم حسن النظر .

فأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فانه يقول فى المسبب : انه يجب أن يتبع السبب ، لكنه لا يجوز فى السبب أن يكون حسنا والمسبب قبيحا ، وانما يجوز فيه / أن يكون السبب حسنا والمسبب لا حسنا ولا قبيحا ، بأن يقع على جهة السهو . فلهذا قال فى النظر : انه لو ولّد الجهل أو كان فيه ما يولّده ، لم يصح أن يعلم العاقل حسنه . فعلى طريقته ، اذا ثبت حسن النظر ، عُلم أنه لا يجوز أن يتولد عنه الجهل وانما يتولد عنه ما يكون معتقده على ما هو على وجه لا يكون قبيحا .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن يحسن السبب ويقبح المسبب بأن يكون ظلما ، نحو أن يرمى الهدف على وجه يحسن منه فيصيب انسانا . وبنى ذلك على قوله فى فعل الساهى : ان ما اختص منه بصفة الظلم يجب كونه قبيحا وان لم يجب مثله فى لحركات

وغيرها من أفعاله ، فعلى هذا الوجه يصعب الانفصال من السؤال ، لأنه يقول : اذا صح عندك أن يقبح المسبب مع حسن السبب ، فيجب أن يجوّز الناظر أن يتولد عن نظره الجهل ، كتجويزه أن يتولد عنه العلم وان علم حسن النظر . وذلك يوجب أن يحرم عليه الاقدام على النظر وأن يكون فعله للاعتقاد قبيحا على كل وجه .

وقد أنفصل عن ذلك بأنى انما أجوّز كون السبب قبيحا بأن يعرض فيه ما يوجب كونه ظلما ، فأما اذا لم يكن المسبب من هذا الباب ، فلابد من أن يكون حسنا . وان ولدالاعتقاد ، فلابد من القول بأنه لا يختص بصفة الظلم ، فتجب مفارقته لما ذكرناه فى الظلم ، وأن يحسن ما يتولد من الاعتقاد عن النظر كحسن سببه . وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

مسألة : / فان قيل : اذا كان النظر هو الذى يؤدى الى البصيرة ، وكان المكلف فى حال كمال عقله لابد من أن يكون معتقدا لمذهب أو شاكا ، فيجب أن لا يخلو من القبيح ، لأنه لا يعلم صحة الاعتقاد فكذلك لا يعلم صحة الشك ، وذلك يوجب تعرّيه مما لا يصح أن يتعرّى منه ، وما أدى الى ذلك وجب فساده .

قيل له : ان شيخنا أبا على ، رحمه الله ، قد قال فى نقض المعرفة : ان الشك فى أول حال التكليف يحسن ، لأنه لا يمكن سواه ، فأما بعد ذلك الوقت ، فانه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عن النظر بدلا منه . قال : ولذلك ذم الله ، تعالى ، من شك فى النبوات بقوله : « انهم كانوا فى شك مريب » (١) ، قالت رسلهم أفى الله شك » (٢) ، وقوله « وانا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب » (٣) .

---

(١) من الآية ٥٤ سبأ .
(٢) من الآية ١٠ ابراهيم .
(٣) من الآية ٩ ابراهيم .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فانه يقول فى الشك : انه ليس بمعنى ، فلا يصح أن يتصرف ذمه الى أنه لم يفعل ما وجب عليه من النظر والعلم أو لم يفعل العلم فى حال تذكره للاله . فأما على قوله الأول : انه معنى ، فيجب أن يقبح متى صار منعا من وجود الواجب . لأنه رحمه الله قد نص فى غير موضع على أن فعله لما ينافى وجود الواجب يقبح لا محالة ، كما أنه يقبح من غيره أن يمنعه من الواجب . فلا يبعد ، على هذا القول ، أن يكون الشك الواقع فى حال ، كان يجوز أن يفعل العلم بدلا منه ، يقبح كما يقبح الجهل فى تلك الحال . والأولى فى ذلك أن يقبح ما يفعله من الشك فى حال يصح أن يبتدىء العلم بدلا منه .

فأما اذا كان العلم واقعا عن النظر ، فيجب أن لا يصح أن يكون الشك مانعا / من وجوده ؛ وانما ينتفى العلم من حيث لم يفعل سببه ، لا لأنه أخرج نفسه من العلم بالشك .فلا يجب فى هذا الوجه أن يقبح الشك ؛ ويجب ، على قول شيخنا أبى على رحمه الله ، أن يحسن الشك فى كل حال لأنه اذا لم يجز عنده خلو القادر منا من الأخذ والترك ولم يفعل العلم عن النظر أو عند تذكر الدلالة ، فلابد من أن يكون جاهلا أو شاكا ، لأن الظن عنده جنس" سوى الاعتقاد ؛ فاذا قبح الجهل ، والحال هذه ، لم يبق الا أن يفعل الشك . فلابد له من القول بحسنه أو القول بأنه لا سبيل للمكلف الى الانفكاك من القبيح . وقد ثبت بطلان ذلك ، لما فيه من ايجاب كون المكلف سفيها .

فأما على قولنا فى جواز خلو القادر من الأخذ والترك ، فلا يجب حسن الشك ؛ بل لا يمتنع أن يقبح كقبح الجهل ، وأن يلزمه اذا لم يفعل العلم

أن يخلو من أضداده كلها ، كما يلزمه أن يخلو فى بعض الأحوال من سائر ضروب الكلام . وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، قد ذكر فى كتاب الأوامر أن الشك كله جنس ، لأنه يوقف عما لا يعلم . فهو وان كان مأمورا بالمعرفة ، فليس بمنهىٍّ عن التوقف عن اعتقاد ما لا يعلم . ولا فرق بين الشك فى حال النظر أو ذكر النظر أو فى الابتداء فى أنه يحسن على كل حال . وهذا الحكم فى أفعال القلوب أجوز منه فى أفعال الجوارح ، ولا يجب ذلك فى أفعال القلوب . والشك يفارق الجهل ، لأنه يقبح من حيث كان جهلا ، لا لأنه ينافى العلم . فلذلك وجب قبحه على كل حال ، وان لم يمتنع ، متى نافى وجودُ الواجبَ ، أن يكون قبيحا لأمرين : أحدهما كونه جهلا ، والثانى كونه منافيا للواجب ، كما نقوله فيمن / ترك قضاء الدين بفعل الظلم . فأما الشك فقد ثبت أنه يحسن ، وانما يقبح لأمر زائد على كونه شكا وهو أنه ينافى وجودُه وجود العلم الواجب ، فلذلك حسن متى لم يقع على هذا الوجه .

فاذا صحت هذه الجملة ، لم يجب فيمن لزمه النظر أن يكون ممن يتعذر عليه أن يخلو من قبيح . لأن الشك اذا لم يكن معنى ، فالحال بيّن فى أنه يخلو من العلم والجهل جميعا فى تلك الحال ، فيكون شاكا . وان ثبت معنى ، فيجب كونه حسنا ، لأنه مما قد يحسن فى كثير من الأحوال . فاذا لم يمكنه ، فى تلك الحال ، أن يفعل العلم وثبت فى عقله قبح الجهل ، فلابد من كون الشك حسنا لأنه لا سبيل له الى التخلص منه أو لأنه قد فعله فى حال لا تمكّن المعرفة وقد ثبت فى عقله حسن الشك متى تعذرت

المعرفة . فأما اذا حصل ناظرا وعالما ثم اختار ، مع تذكره للأدلة ، فعل الشك فذلك قبيح .

فان قيل : يجب على هذا أن يحسن منه ، وقد أخل بالنظر فى اثبات الأعراض فى وقت وجوبه ، ترك النظر المبنى على هذا الظن ، لأنه يتعذر عليه فعله على الوجه الذى وجب ، كما يتعذر عليه فعل العلم والاعتقاد . فاذا حسن الشك عندكم ، والحال هذه ، فيجب أن يحسن ترك هـــذا النظر ؛ وهذا يوجب أن لا يستحق العقاب اذا لم يفعل النظر حالا بعد حال ، وانما يلزمه على ترك النظر الأول فقط .

قيل له : ان الواجبات قد تترتب فى الأداء على وجه متى لم يتقدم الأول لم يصح فعل الثانى ، ولا يخرج الثانى من أن / يكون كان واجبا عليه بأن يفعل مقدمته . فأما اذا لم يفعل المقدمة ، فانه لا يصح أن يحكم بوجوبه عليه ابتداء ، لأنه يوجب تكليف مالا يطاق . لكن سقوط وجوبه على جهة الابتداء لا يخرجه من أن يكون كان واجبا عليه على جهة البناء على غيره . كما أن فقد الطهارة يخرجه من أن يلزم الصلاة فى تلك الحال ، لأن أداءها على شرطها يتعذر ولا يخرج من أن يكون كانت واجبة على جهة البناء على طهارة سابقة .

فان قيل : أفتقولون : انه متى أخل بالنظر الأول ، فتعذر ما بعده ، أنه يستحق عقاب الاخلال بالكل فى تلك الحال ، أو يتزايد عقابه حالا بعد حال فى الاستحقاق .

قيل له : ان شيخنا أبا على ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة أشار الى أن هذا النظر بعظم ما يستحق به ، كما لو ترك جميع النظر لعظم ذلك . وظاهر

هذا أنه يستحق جميع العقاب فى تلك الحال ، وان كان قد منع من حسن اخترامه ؛ الا بعد مضى الأوقات التى ألزمه فيها النظر من حيث لا يجوز أن يريد منه الأفعال فى أوقات ولا يبقيه فيها . ويبين ذلك من قوله : ان مع ترك النظر الأول لا يجب عنده أن يفعل ما بعده من النظر ، ولا أن يترك فيجب أن لا يستحق الذم والعقاب الا على ترك النظر الأول .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فان قوله فى الجامع الصغير يدل على أنه لا يستحق جميع العقاب متى أخل بالنظر الأول ، بل يستحق القدر الذى يرجع اليه وان عظم من حيث ضيّع به سائر النظر ، ثم يستحق حالا بعد حال العقاب على الاخلال / بكل نظر فى الوقت الذى لو فعله لاستحق ثوابه .

وقال فى كتاب الأوامر ما يدل على أنه يستحق جميع العقاب متى أخل النظر الأول ، اذا كان المعلوم أنه يبقى الى آخر الأوقات التى كان يصح منه فيها استيفاء النظر . ومنع رحمه الله فى كل موضع من جواز اخترامه ، قبل مضى الأوقات التى كان يصح منه فيها اذا ما لزمه . والذى ذكره فى الجامع الصغير هو الأولى ، لأنه وان كان يأخذ آلة بالنظر الأول لا يصح أن يبنى سائر النظر عليه ويبتدئه . فليس بخارج من أن يكون كل نظر ، من ذلك ، يلزمه فى وقت مخصوص ؛ فيجب أن تكون العلة العقاب على كل واحد منه يستحق فى الحال التى لو فعله لاستحق الثواب . ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب أن يحسن منه تعالى أن يخترمه وقد أخل بالنظر قبل مضى الأوقات عليه . لأنه قد حصل مستحقا للعقاب كما يحصل كذلك اذا مضت الأوقات كلها عليه ، فكان يجب لو اخترمه تعالى أن لا يكون العقاب بأن يكون ساقطا لحصول المنع من قبله تعالى بأولى من أن يكون

ثابتا لكونه مخلا بالنظر الأول . وقد بينا فى شرح الجامع الصغير القول فى ذلك ومفارقته للمسبب الذى من حيث تعلق وجوده بوجود السبب جاز أن يستحق العقاب عليه فى حال سبب القبح على أحد مذهبيه رحمه الله فى السبب والمسبب . وكل ذلك يبين صحة ما سأل عنه .

فان قال : ما قولكم فى الجهل الذى يفعله المكلف / قبل التكليف ، والاعتقاد الذى يقوم عليه ؟ أتقولون بقبح جميعه ، لأنه ليس يعلم ، أو قد يحسن منـه ذلك ؟ فان [١] حسن فيجب أن ينقض قولكم : ان الاعتقاد يقبح اذا لم يأمن المعتقد من كونه جهلا ، ويلزمكم مثله فى الخبر الواقع منه أن يحسن مع تجويز كونه كذبا .

قيل له : ان الصدق من الخبر اذا قبح من حيث لا تأمن كونه كذبا ، فيجب أن يختص بذلك التابع لأن هذا المعنى انما يصح فيمن يعرف قبح الكذب ، فاذا لم يأمن كون هذا الخبر بصفة القبيح قبح منه الاقدام عليه ، وذلك لا يتأتى فى الصبى . وكذلك القول فيما يقبح من اعتقاد الشىء على ما هو به ، لأنه لا يأمن كونه جهلا ، فأما نفس الجهل والكذب فانهما يقبحان لما اختصا به من هاتين الصفتين ، فيجب قبحهما من كل أحد ؛ وان كان الصبى لا يستحق الذم بهما كالبالغ لأن فقد علمه بقبحهما يخرجه من أن يتمكن من التحـرز منهما . فاذا صح ذلك ، حسن من الصبى الخـبر والاعتقاد اذا لم يكن كذبا ولا جهلا متى لقيه المحق لأنه كالمحمول عليه . فكما أن حركاته قد تحسن متى حمله عليها البالغ لغرض صحيح ، فكذلك القول فى هذا الخبر والاعتقاد . فأما ان حمله على ذلك من لا بصيرة له ،

(١) فان : فى النص « وان » .

وان كان محقا فى اعتقاده لكنه مقلد ، فيجب أن يقبح فعلهما كقبح فعله . فأما المبطل اذا لقيه ذلك ، فهو قبيح لا محالة ، لأنه جهل وكذب . وقد بينا فى أول هـذا الكتاب أنه يحسن منا حمل الصبى عـلى الصلوات ويعرض عليها ، فكذلك لا يمتنع مثله فى الخبر والاعتقاد على ما بيناه . لكن ذلك الاعتقاد اذا ثبت فى قلبه ثم صار بصفة المكلف ، فانه يلزمه / أن يزيله اذا كان جهلا . فأما اذا كان معتقده على ما هو به ، فعلى قول من يجوّز حصول النظر معه لا يلزمه أن يبقيه . ومتى فعل النظر وتولد له العلم صار ذلك الاعتقاد علما ، على قول من يقول فى التقليد : انه يصير علما ، ويبقى على حاله ، على مذهب من يخالف القول الأول . فأما على قول من يقول : ان النظر يجب أن يقارنه تجويز كون المدلول على الصفة وخلافها ، فلابد من أن ينفى ذلك الاعتقاد عن نفسه ، الا أن يكون فى حكم الظن فى أنه لا يمنع من هذ االتجويز . هذا كله اذا قيل ببقاء الاعتقاد . فأما اذا لم يقل بذلك ، فالكلام ظاهر ، لأنه اذا بلغ حال كمال العقل يلزمه أن يفعل الاعتقاد عن نظر ، وأن لا يجرى فى هذا الوجه على الطريقة الأولى التى كان يقدم فيها على الاعتقاد على جهة التقليد .

مسألة : فان قيل : خبرونا عمن اعتقد الشىء بغير حجة ، هل يلزمه أن يقلع عنه أم لا ؟ فان قلتم : يلزمه ، فهو لا يعلم بطلانه ولم [١] يأمن فيما دخل فيه أن يكون بمنزلة ما خرج عنه . وان قلتم : لا يلزمه ذلك ، لزمكم تجويز الاقامة عليه . وهذا يوجب أن يكون لسائر المعتقدين على اختلافهم التمسك بما هم فيه ، وان تضادت اعتقـاداتهم ؛ ويوجب أن لا يكون النظر واجبا ، وأن يستغنى عنه فى معرفة الحق .

---

(١) « م » : في النص « لم » .

قيل له : قد بينا أنه لا يخل أن يقيم المعتقد على الاعتقاد الذى لم تسكن نفسه اليه ولم يفعله على وجه يحسن . ولا فرق بين من جوّز له الاقامة عليه وان لم يأمن من كونه جهلا / ولا وقع على وجه محسن ، وبين من جوّز له أن يبتدىء بمثل هذا الاعتقاد ، وأن يفعل الخبر على وجه لا يأمن كونه كذبا . وقد بينا أن العلم يبين من غيره بما يجده العالم من سكون النفس ، فاذا تأمل المعتقد حاله وجده غير ساكن النفس ، فيجب أن يزول عن اعتقاده وأن يعلم قبح ثباته عليه .

وقد ذكر شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن مَن هذا حاله لابد من ورود الخواطر عليه ، على وجه يخاف من الاقامة على اعتقاده ويخشى من ترك النظر . وعلى ما قدمناه ، يلزمه أن يقلع عن هذا الاعتقاد لانتفاء سكون النفس اليه ، وان لم ترد عليه الخواطر . وقد بينا ، من قبل ، أنه يعلم من حال سكون النفس الى ما يعتقده قبل أن يعلم العلم وأحواله ، فيصح على هذا الوجه أن يلزمه فى الابتداء الثبات على ما تسكن نفسه اليه والزوال عن خلافه من الاعتقادات . وليس لأحد أن يقول : يجب أن لا يلزمه أن يزول عن اعتقاد الا بعد أن يثبت عنده من حال العلم أنه انما كان علما لسكون النفس اليه ، وأن ما عداه نقبح لأن النفس لا تسكن اليه . وليس آن يقول : اذا كان قيل : الاستدلال على حال العلم يجوّز فيما سكنت نفسه اليه من الاعتقاد أن يكون مبطلا فيه ، فيجب أن يكون المحق كالمبطل . وذلك لأن سكون نفسه يقتضى ثباته على ما هو عليه ، وان جوّز ما ذكرته ؛ كما أن علمه بالمنافع يقتضى ثباته عليها ، وان جوز فيها المضرة العظيمة . وليس كذلك حال الباطل ، لأنه اذا لم تسكن نفسه اليه صار حاله كحال الجاهل والكاذب / والمقدم على خبر لا يأمن من كونه كذبا ، وحل محل

ما يعلمه ضررا فى أنه وان جوّز فيه منافع كثيرة يلزمه الاقلاع عنه . ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن لا يكون بأن يستحسن الاقدام على اعتقاد فاسد بأولى من أن يستحسن الاقدام على سائر الاعتقادات الفاسدة ؛ وهذا كالمتضاد . وليس كذلك حال ما تسكن نفسه اليه ؛ لأنه انما يقدم عليه على ترتيب مخصوص ، ولا يؤدى تجويزنا له أن يقدم عليه الى أن يقدم على المتضاد .

مسألة : ان قيل : ان كانت المعرفة واجبة عند كمال العقل ؛ فهلا صح أن يفعلها العاقل فى تلك الحال كسائر الواجبات ؟ وهلا تبينتم بتعذر فعلها عليه على أنها متعذرة أبدا ؟

قيل له : قد بينا من قبل أن العلم من الواحد منا يقع عن نظر أو ذكر النظر ، وفى ابتداء حال التكليف لا يقع الا عن النظر . وقد بينا أن النظر يولد العلم فى الثانى ويخالف غيره من الأسباب ، فلذلك لا يصح فى ابتداء كمال العقل أن يفعل العلم لحاجته فى فعله الى سبب يولده فى الثانى وان اتفق فى ذلك العلم أن يحتاج فيه الى مقدمات من حيث لا يعرف الأدلة عليها باضطرار ، فانه يحتاج الى أوقات كما يحتاج فى الاصابة الى أسباب ومقدمات لكى تتولد عنها . ولو جاز التعلق بذلك فى اخراج المعرفة أن تكون واجبة ، لجاز للمجبرة أن يتعلقوا بمثله فى أن القدرة مع الفعل ليصح وجود الواجب فى الحال .

فان قيل : فهل يعرف المكلف ، اذا كان النظر والمعرفة واجبان / عليه ، وقت وجوبهما ، حتى يفصل بينه وبين غيره من الأوقات ؟ ويعرف ذلك على التفصيل ، فان لم يصح ذلك فيه ، فيجب خروجهما من كونهما واجبين .

قيل له : ان القادر قد يلزمه الفعل وان لم يعرف على التفصيل وقته اذا عرف ذلك على الجملة ؛ وهذه قضية سائر الواجبات ، وكما لا يجب أن يعرف الواحد منا أجزاء الفعل الواجب على التفصيل ، وانما يجب أن يعرف صفته مجملا ، فكذلك القول فى وقته . فكأنه قيل له عند ورود الخاطر وحصول الخوف : افعل النظر فى طريق معرفة الله حالا بعد حال ، ولا تعدل عنه مع التمكن منه ، فأما أن تكلف التحديد فى ذلك ، فبعيد . وبمثل هذا يسقط قولهم : اذا لم يكن للنظر والمعرفة وقت محدود ، فكيف نفصل بين المقصر فيهما والمؤدى لهما ؟ وذلك لأنه ، كما يعرف من نفسه ذلك على الجملة ، عرف حال غيره فيه ؛ (واذا) [1] لم يعرف حال غيره ، لم يؤثر ذلك فى تكليفه .

على أن هذه المسألة لأبى الهذيل ، وهى عائدة عليه فى قوله : انه كلف العلم عند مشاهدة الأدلة ، لأنه يلزمه أن يعرف وقت ما كلف على التحديد حالا بعد حال . فما تقوله فى ذلك فهو قولنا فيما ألزمناه ، وهى أيضا لازمة لكل من يقول بالتكليف لأن أفعال الجوارح كأفعال القلوب . وان صح وجودها ، وان لم يعرف المكلف وقتها على التحديد ؛ فكذلك القول فى تكليف العلم وأفعال القلوب .

فان قيل : ان هذا القول يوجب عليكم أن لا مهلة فى النظر .

قيل له : ان أردت بالمهلة أن له وقتا يعرفه المكلف على التحديد ، فليس الأمر كذلك ؛ / وان أردت بذلك أن له وقتا ممتدا موسعا كوقت الصلاة ، فليس كذلك لأنه مضيق للوجوب ؛ وان أردت بذلك أنه مخيّر فى أى

---

(١) واذا : اضيفت كى يستقيم النص .

وقت يفعله (١) فباطل ؛ وان أردت بذلك أنه لا يلزمه أن يفعل ذلك فى الوقت الثانى أو الثالث ، وانما يلزمه على الوجه الذى يضبط فصله ويفصل فيه بين أن يكون مقصرا وبين خلافه ، فصحيح . ولذلك لا يتعذر عندنا أن تختلف أحوال المكلفين فى ذلك ، فيكون تكليف الذكى بخلاف تكليف البطىء ، على ما قدمناه ، وهذا ظاهر .

مسألة : فان قيل : اذا ثبت أن الانسان قد يكون على مذهب يعتقد صحته ويناضل عنه ، ثم يرجع الى ضده ويتمسك به كتمسكه بالأول ، فهلا كان ذلك سبيلكم فى كل مذهب تعتقدونه وتصيرون اليه ؟

وفى ذلك زوال الثقة بالنظر والمعرفة .

وربما قالوا : قد نجد الرجل يعتقد المذهب ويحتج له ويحامى عنه ويطعن على خلافه ثم يعدل عن ذلك الى ضده ويحتج فيه بما كان يدفعه من حجة المخالف ثم يترك ذلك ويرجع الى القول الأول .

وكل ذلك يبين أن اعتقاد المذهب بحسب الطبائع وبمنزلة استجلاء الصورة ، وذلك يقتضى أن لا حقيقة للنظر والمعرفة وأنه لا تجب الثقة بهما .

وربما قوّوا ذلك : بأن الواحد منكم يرجع عن قوله ، وقد كان جوابه لمن قال له . ما تؤمنوا أن تكونوا على باطل ، انى قد استشهدت الضرورات .

واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، أجاب عن ذلك بأن الانتقال من المذهب / على ما يدل على فساده ، ولا الاقامة عليه على صحته . لأن العاقل قد ينتقل من الحق الى الباطل ، ومن الباطل الى الحق ، ومن الباطل الى الباطل ، فكيف يستدل بذلك على صحة مذهب أو فساده ؟ وكيف

---

(١) يفعله : فى الأصل « سافعله » .

يتقدح بذلك فى النظر وما يتولد عنه ؟ قال : وانما يفصل بين الحق والباطل سكون النفس الى معتقد الاعتقاد ؛ ولا أحـد ينتقل من باطل الى حق الا ويعلم أن نفسه لم تكن سـاكنة الى ما كان يعتقـده ، اما باضطرار أو بالتأمل . وانما يخفى الحال فى ذلك على المقلد لأنه لا يعلم شـيئا مما يعتقده ولا يفصل بين الحق والباطل ، فان اعتقد الحق قارب حالته حالته اذا اعتقد الباطل . وهذا الذى قاله بيّن ، وان كان المقلد لابد من ان يعلم نفسه غير ساكنة الى ما يعتقده ويفصل بين حاله فى ذلك وحاله فيما يعلمه من الأمور ، لأنه لا فرق بين أن يعرف بين هاتين الحالتين أو بين العلم المكتسب والاعتقاد الفاسد ؛ ولذلك تتوجه عليه الحجة كتوجهها على من جانب التقليد وأخذ فى طرق النظر . قال رحمه الله : واحتجاج المنتقل من الباطل الى الحق بما كان يحتج به ، فانه غير بعيد ؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون قد نظر فيم يحتج به فى فساد ما كان يقوله وفى صحة ما انتقل اليه ، ثم تبين له ؛ ويجوز أن يعلم الحجة ويعاند ، وان كان طريقة العباد لا تصح الا على عدد يسير ؛ ولابد من أن يظهر من المبطل ما يدل على أنه غير واثق بما يعتقده ، ومن المحق ما يدل على ثقته بذلك ، وان كان / لا يجب أن يعلم المعتقد للحق أن ما اعتقده صحيح ، لأنه يحتاج الى أن يستدل على ذلك بسكون نفسه الى معتقده على ما تقدم ، وان لم يستدل كان ساكن النفس اليه ويلزمه الثبات عليه ، وان لم يعلم كونه محقا . وبيّن مفارقة المذاهب للشهوة بأن الشهوة لا تشتبه الحال فيها ، فيعلم أنه كان مشتهيا لما عدل عنه واشتهى خلافه ، ولا يجوز أن يعلم أن ما اعتقده من قبل حق والذى هو عليه الآن كمثل . على أن الواحد منا كما يجوز عليه

الخطأ قد يجوز عليه الصواب ، فقد يجوز أن يخطىء فى الانتقال عن المذهب الى غيره ويجوز أن يصيب فيه ، فكذلك القول فى الاقامة على المذهب وصارت الاعتقادات فى هذا الوجه بمنزلة أفعال الجوارح التى قد نخطىء فيها ونصيب ، وفى الانتقال عنها والاقامة عليها ، فكما أن ذلك لا يوجب فى هذه الأفعال أن لا يوثق بالصواب فيها ، فكذلك القول فى الاعتقاد . فاذا بطل أن يدل الثبات على المذهب والانتقال عنه على فساد أو صحة ، فالواجب أن يرجع فى ذلك الى ما قدمناه من سكون النفس ، لأنه الذى به يأمن الخطأ . ألا نرى أن السوفسطائية لما طعنت فى العلم بالمدركات ، أجبناها بأن الشبهة وان دخلت فى بعضه فسكون النفس يفصل بين ما نعلمه وبين ما يشتبه الحال علينا فيه . وقد يعتقد مذهب أصحاب التجاهل ويعدل عنه ولا يوجب ذلك أن لا يوثق بفساد قولهم ، بل يجب ذلك فيه بأن يرجع الى سكون النفس . فكذلك القول فى سائر المذاهب .

فأما الكلام فيما به / تقوم الحجة على المبطل للمحق ، وما يجب اعتباره فى التفرقة بين المحق والباطل من سكون النفس ، وأن المحق لابد من أن تسكن نفسه الى ذلك ، والمبطل يعلم نفسه غير ساكنة ، ويعلم المحق أن ما هو عليه اذا كان حقا فيجب أن يكون خلافه باطلا ، وسائر ما يتصل بذلك ، فقد بيناه من قبل ، فلا وجه لاعادته .

وقد ذكر شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى جواب هذا السؤال أن الرجوع عن المذهب لا يدل على فساده ، كما أن الاقامة عليه لا تدل على صحته ، لأنها لو دلت على ذلك لوجب كون المذاهب المتضادة صحيحة

اذا أقام معتقدوها عليها . قال رحمه الله : وجواز الانتقال عن المذهب والثبات عليه لا يقتضى صحة" أو فساداً ، لأن ما علم باكتساب لا يمتنع الرجوع عنه عند شبهة ، كما لا يمتنع الرجوع عن الباطل الى الحق . قال : وانما نعلم أنا لا نرجع عن ذلك أو نرجع عنه بالسمع ، والا فالجواز قائم ؛ ولا يصح أن نعلم فساد ما اعتقدنا صحته اذا كان صحيحا ، ولا صحة ما علمنا فساده لما فيه من انقلاب العلم جهلا ، وان صح أن تتبين بطلان الباطل ونعرف أن ما اعتقدنا فساده صحيح . قال : فيجب الرجوع فى صحة الصحيح من المذاهب وفساد الفاسد فيها الى الدليل ، دون اعتبار الثبات عليه والانتقال ؛ ويجب على السائل بعد افساد السؤال أن يسأل عن قول قول ، لنبين له صحته بسلامته من الانتقاض وزوال الاعتراض فيه . قال : وانما يعلم الصحيح من الفاسد بأن يكون قد بنى على علم للاضطرار ، ولم تتناقض فروعه ، ولا صح حصول ما يوجب بعض ما بنى عليه من الأصول ، ولا يقدح فيه الا بما يصح الخروج منه ، فيعلم بهذه / الوجوه صحة المذهب وأن ما بنى على الدعوى أو على الضرورة على وجه لا يصح عليه ، أو انتقضت فروعه ، أو حصل بين فروعه وبين الأصل تناقض ، أو تعذر دفع ما يعترض به فيه ، فيجب القضاء بفساده .

فعلى هذا نقول فى الفصل بين صحيح المذاهب وفاسدها دون الثبات عليه والانتقال . وقد بينا من قبل أن الأولى الاعتماد على سكون النفس ؛ على ما بيناه ، وأن هذه الطريقة وان أمكن فيها من المناظرة وبيان طريقة الأدلة ما لا يمكن فى سكون النفس ، فانه لابد فيه من الرجوع الى النفس فى كثير منه .

قال رحمه الله : ويلزم على قود هـذا السؤال أن لا نعتقد مذهبا فيما اختلف العقلاء فيه ، لأنه لا شيء منه الا و تجوّز فيه الرجوع والانتقال ، بل يجب أن لا نشك فى ذلك لجواز الرجوع فى الشك ، ولا نعتقد بطلانه لجواز الرجوع فى ذلك ، ولا نعتقد فساد النظر على ما ذهبوا اليه لجواز الرجوع فى ذلك ، وهذا يوجب علينا ما لا يصح بأن يخلو من العلم والاعتقاد والشك ، وهذا ظاهر وان كان لابد من بنائه على صحة العلوم . والسائل فيها طعن لأنه قال : وذلك يؤدى الى وجوب ما لا يصح فعله ، والعلم بأن مثل ذلك لا يجب أو تجب طريقه للاكتساب . وكل ذلك بيّن ، الا أن يقول السائل : انما توصلت بالسؤال الى التشكيك ، والى أنه لا طريق يُعرف به الحق ، وان كنت لا أدفع أن فى المذاهب حقا وباطلا . لكنه اذا تعلق بذلك عاد الحال فيه الى دعائه أنه لا دليل على ذلك . فيجب أن يسأل للأدلة على المسائل ، / لنبيّن له الحال فيها .

قال رحمه الله : يجب أن لا يثقوا على هذه العلة بصحة ما اعتقدوه من فساد النظر ، لجواز الانتقال فيه ، ولجواز رجوع هذا المستدل عن هذا الاستدلال الى خلافة ، ومتى ادعى الثقة فى ذلك ، وان جوّز فيه الانتقال ، كان لمن خالفه ادعاء مثله فى سائر المذاهب . وقال رحمه الله : أليس لو كان ما تركناه من المذاهب هو القول بجواز كون الجسم فى مكانين ودخول العظيم فى الصغير ، ثم اعتقدنا استحالة ذلك ، كنا على ثقة من صحة الثانى وفساد الأول ، فهلا جاز مثله فى سائر المذاهب ، وان افترقت أحوالها فى الوضوع والغموض ؟ وهذه الجملة قد تثبت فساد السؤال .

فأما ما أجاب أبو القاسم رحمه الله ، فى أول المقالات من أن السائل

عن ذلك ان تقرر عنده حق ما ، فالسؤال ينقلب عليه فى ذلك الحق ؛ وان كان سوفسطائيا ، فالجواب ما نبينه عليهم . وقال : فان قيل : فما قولكم فى السائل اذا كان شاكا لا يعلم ما الصواب من هذين المذهبين ؟ قيل له : لا يخلو أحد من اعتقاد شىء ما فى دين أو دنيا ، وان شك فيما ذكرته فالسؤال ينقلب عليه .

وبعد ، فاذا بينا خطأ السوفسطائية ، لم يبق الا الاقرار بحق ما ، والسؤال يسقط به ، فواضح فى المعارضة ، وان كان للسائل أن يقول : انى أثبت كل ما يعلم باضطرار من الأمور وأفارق السوفسطائية فى ذلك . ولا أجوز / الانتقال فيما أعتقده وكل ما يجوز فيه الانتقال أقدح فيه ، فلا ينقلب عليه السؤال ؛ وكما لا يجب ، على مذهب السوفسطائية ، اذا لم أعتقد فى أمور الدنيا القطع عليها لأنه لا دليل عليه ، فكذلك لا يلزمنى مثله فى الديانات . فلو قال قائل فى النظر فى أمور الدنيا : انه يوجب العلم ؛ فقيل له : لو كان كذلك لم يصح فيه الانتقال والاختلاف ؛ فدفع ذلك بأن قال : ان هذا السائل ينقلب عليه سؤاله ، لأنه لابد من أن يثبت حقا ما ؛ لبطل هذا القلب ؛ فكذلك ما قاله . وللسائل أن يقول : انى قصدت التشكيك بهذا السؤال ، ولست بذى مذهب ، فتلزمنى المعارضة ؛ ولو اعتقدت مذهبا ، ولزمنى فيه المعارضة ، لكان أكثر ما فيها أنها تؤذن بفساد قولى ، كما اقتضى السؤال فساد قولكم ؛ فكيف يصح أن تجعلوا الجواب عن السؤال ما ذكرتموه ؟

ولذلك أبطل شيوخنا الاعتماد على المعارضات وجعلوها فى حكم التأكيد والايضاح . والكلام فيما يتعلقون به من أن الانسان قد يحتج فى

المذهب ويقبل فيه بعلة ، ثم يعدل عنها ويقبل بخلافها ، فيجب أن يكون ذلك في حكم ما يستطيبه ثم تنفر نفسه منه ، بمنزلة الكلام في الانتقال في المذاهب في أن الانتقال عنه والثبات عليه لا يدل على فساد أو صحة وانما يفصل بين فاسده وصحيحه بسكون النفس ، على ما قدمناه . ويلزم على هـذه الطريقة اذا كان السوفسطائي والسمني [1] يثبتان على العلة ، ومن خالفهما قد ينتقل في خلاف قولهما من علة الى علة وحجة الى حجة ، أن يوجب ذلك / فساد العلم بالضروريات . وكل من اعتقد مذهبا أو قال بالشك فهذا السؤال ينقلب عليه ؛ فان دفعه عن نفسه بأن المعارف ضرورة أو بالطبع أو بالالهام ، اتجه عليه السؤال في نفس هذه المذاهب ، كما ألزمناه في سائر المذاهب . فان دفع ذلك بادعاء الدليل ، فهو الذي نعتمده في دفع هذا السؤال ، ويصير الكلام متعلقا بأعيان المسائل .

مسألة : ان قيل : اذا كان اعتقاد الحق باكتساب ، وكذا اعتقاد الباطل ، والمحق والمبطل عند كل واحد منهما أنه منصب وساكن النفس الى قوله ، وكل واحد منهما معتمد في النظر ومستشهد للضرورات ؛ فبماذا يأمن المحق من الخطأ ويعلم المبطل بطلان ما هو عليه ؟

قيل له : قد بينا ، من قبل ، أن المحق يختص من سكون النفس ما لا يحصل للمبطل ؛ وبينا أن المبطل يعلم من نفسه زوال سكون النفس اما باضطرار أو بتأمل ، ويعلم أن من هذا حاله يلزمه أن يقلع عما هو عليه الى اعتقاد تسكن النفس اليه ؛ وذكرنا ما يعتمد عليه شيخنا أبو علي ،

---

(١) السمنية : قوم بالهند ، دهريون قائلون بالتناسخ ، وينكرون وقوع العلم بالأخبار (القاموس المحيط) .

رحمه الله ، من أنه يفصل بين الأمرين بالأدلة ، لأن المحق لا يرد عليه من قبل الخاطر ولا من قبل المناظر ما لا يجد له دفعا ويطعن فى معتقده ، وليس كذلك المبطل . وبيّن أن المذاهب اذا كثرت ، فيجب على السائل اذا أراد الوقوف على ما به يفصل بين الحق والباطل فيها أن يعين المسائل ، ويعلم أن ما بنى على علم للاضطرار ، وسلمت فروعه من الانتقاض ، ولم ينتقض ما بنى عليه من الأصول ، ولا لزم على قوده / ما لا يمكن دفعه من وجوه الطعن ، فهو بخلاف ما بنى على الدعوى وحصل فيه انتقاض . وقد تقدم القول فى أن الأولى فى الفصل بين الأمرين أن يرجع الى سكون النفس دون غيره .

مسألة : فان قيل : لو لزم اذا انقطعنا فى مناظرة أن نترك المذهب لوجب ، اذا انقطعنا مخالفه آخر فى المذهب الثانى ، أن نتركه ونعود الى الأول ، وذلك يوجب أن لا نعيد المناظرة ولا نوثق بحجة ولا بايراد طريقة النظر ، وأن تكون الحجة كالشبهة فى ذلك . وربما قالوا : اذا كان جميع ما يعلم عندكم بالنظر يصح أن ينقطع فيه المعتقد ويجوز ذلك فيه ، لم يخل اذا انقطع فيه من أن يلزمه تركه أو لا يلزمه ذلك . فان لزمه تركه وجب أن يعرّى من كل مذهب ، لأن انقطاعه فيها أجمع يجوز . وان قلتم : لا يلزمه تركه ، لزمكم فى المبطل والمحق أن يبنيا على الاعتقاد ولا يزولا عنه ، وان ورد عليهما ما لا مدفع له .

قيل له : ان الانقطاع وخلافه كالانتقال عن المذهب والثبات عليه ، والانتقال من علة الى علة ، فى أنه لا يقتضى فى المذهب صحة ولا فسادا . وذلك أن الانقطاع قد يكون لأمور لا تقتضى فساد قوله من قصور فى

العلم أو ذهاب عن الطريقة فى الاستدلال أو قلة بصيرة تدفع ما ورد عليه ، الى غير ذلك . فكيف يقال : ان الانقطاع فى المذهب يدل على فساده ، مع علمنا بأن المذهبين اللذين لابد من كون أحدهما حقا نحو حدوث الأجسام أو قدمها يصح فى كل واحد منهما من الانقطاع ما يصح / فى صاحبه ؟ وكذلك القول فى مذهب أصحاب التجاهل ومن ينفى الحقائق ومذهب من خالفهم فى ذلك ، فاذا ثبتت هذه الجملة ، فالواجب اذا ورد عليه من خصمه ما لا يتأتى لدفعه وهو ساكن النفس الى مذهبه أن يتوقف فى ذلك ولا يزول عما علم حقا ، الا أن تقدح الشبهة التى أوردها الخصم فى دليله فيجب أن يبتدىء فينظر ليعرف الحق من الباطل . وقد بينا ، من قبل ، ذلك مفصلا . وما قدمناه من أن هذا الكلام يرجع على السائل ويلزمه أن لا يقول بفساد النظر لجواز أن يقطع فيه ، ولا يتعلق بهذا السؤال لجواز هذا المعنى فيه ، وأنه لا يصح أن يلتجىء الى الالهام والضرورة ، الى سائر ما تقدمنا ذكره ، يفسد هذا السؤال ؛ فلذلك لم نعده .

وقد قيل فى جواب ذلك : ان المناظر اذا لم يكن من أهل النظر لم يجز أن يتعرض لمناظرة المخالفين . ومتى فعل ، فمن قِبَل نفسه أتى ، فالحق ظاهر ، وان كان من أهل النظر والتقدم فيه فلن يغلبه المخالف . وهذا صحيح ، لأنه ليس للضعيف أن يتعرض للنظر ، ويبعد فى المتقدم أن ينقطع . لكن للسائل أن يقول : أليس المقدم فى العلم قد يجوز عليه الانقطاع على بعض الوجوه ، فلابد من بلاء لأنا نعلم جواز ذلك على المحق ، وقد جرى ذلك ووجد فى الأزمنة المفترقة ؟ فنقول : اذا جاز ذلك ، فمسألتى ثابتة .

وله أن يقول فى الضعيف : انه وان لم يخل له التعرض فقد يفعل وينقطع ، فالمسألة فيه قائمة ، فجوابها إذن ما تقدم . .

مسألة : ان قيل خبرونا عن المسترشد الذى لا يعلم شيئا من / المذاهب ، ووجد مذاهب متباينة ، وكل فريق يدعوه الى ضد ما يدعوه اليه الفريق الآخر ، ما الذى يلزمه ؟

قيل له : ان الذى يجب عليه العدول عن اتباع القائلين بالمذاهب والأخذ فى النظر فى الأدلة ، ليعلم الصحيح مما يلزمه . وانما يكون للمسألة معنى اذ قلنا بتقليد الفرق ، فأما ونحن نعوّل على النظر وحصول البصيرة ، فالسؤال ساقط . ومتى قال هذا الرجل الى قول فريق ، أو سبق الى اعتقاد بلا حجة ، فقد أخطأ فيما تعاطاه . ويلزمه الأخذ فى النظر والتعويل على ما تسكن نفسه اليه دون غيره ، على ما قدمناه . وهذا السؤال على سائله يرجع فيما اعتقده من المذاهب ، على ما رسمناه من قبل .

الجنس الثانى من الكلام فى النظر

يدخل فى هذا الجنس أن فعل النظر مقدور للعبد وكذلك المعرفة ، وأن وجودهما من جهة العبد يصح لأنه لا مانع يمنعه من فعلهما ، وأن الوجه الذى من حقهما أن يوجدا عليه مما لا يتعذر من العبد ، وأنه يصح أن يعرف منهما أو من أحدهما ما يحسن معه أن يكلف ، وأنه تعالى يصح أن يكلفهما العبد ويحسن فى الحكمة .

فصـــــل

فى ذكر الدلالة على أن العبد يقدر عليهما [1]

اعلم ، أن أحد ما يدل على ذلك ما قد بيناه فيما تقدم ، لأنا قد دللنا / على أن من حق النظر أن يولد المعرفة ، وبينا أن من من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب ، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل العبد اذا كان النظر المولد لها من فعله .

فان قال : فمن أين أن النظر من فعله أولا ، ليصح ما ذكرتموه ؟

قيل له : الذى يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعى العبد وبحسب قصده وارادته ، على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التى يبتدئها . فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلا له ، فكذلك القول فى النظر . وقد دللنا ، من قبل ، على أن العبد قادر عليه فى الحقيقة ، فى باب المخلوق .

فان قيل : ومن أين أن النظر يقع بحسب الدواعى مع أنها كالنظر فى أنهما من أفعال القلوب ، ولا يحصل له العلم وبأن أحدهما يقع بحسب الآخر باضطرار ؟

قيل له : انا قد بينا أن الدواعى يرجع بها الى الاعتقادات والظنون ، وذلك مما نعرفه من أنفسنا وغيرنا ؛ لأنا نضطر الى أن زيدا يعتقد فى الشىء نفعا أو دفع ضرر ، فيكون اعتقاده هذا داعيا الى الفعل . واذا صح أن

---

(١) عليهما : اى النظر والمعرفة كما ذكر المؤلف فى الفهرس .

نعرف ذلك من حاله ، فيما نعلمه من حركاته وتصرفه الظاهر ، فكذلك قد نعلم ذلك في النظر . ولو لم نعرف ذلك من الغير ، يصح أن نعرفه من أنفسنا ، ولوجب متى علمنا أن نظرنا وفكرنا يقع بحسب الدواعي أن نعلم من حاله مثل ما نعرفه من حال سائر تصرفاته في وجوب كونه فعلا لنا . ومتى ثبت العلم بذلك من حالنا ، وجب أن يكون ذلك حكم غيرنا ، لأن هذا الباب مما لا يجوز أن تختلف فيه أحوال القادرين . ولهذا نعلم من حال غيرنا فيما أتي ويبدر من أفعال القلوب مثل ما نعلمه من حالنا في هذه الوجوه . / وليس النظر مما يتعذر وقوعه على جهة الابتداء ، فيحل محل كثير من المسببات في أن هذه الطريقة ربما لم تسلم فيه ولم تصح ، بل هو مما يبتدئه الانسان ويفعله بحسب دواعيه على الحد الذي يفعل ما يبتدئه من التصرف ، فتجب سلامة هذه الطريقة فيه .

فان قال : ان النظر وان كان حاله ما ذكرتم ، فكيف تصح هذه الطريقة في المعرفة ، وأنتم قبل ايجادكم لها لا تعرفونها ولا تميزونها من غيرها ، فلا يصح أن تفعلوها بحسب الدواعي ؟

قيل له : ان الطريقة اذا أوجبت كون النظر فعلا للعبد فانما يعلم أن المعرفة الواقعة عنه فعلا له ، من حيث ثبت بما قدمناه من قبل أن المعرفة تتولد عن النظر ، فيجب أن تكون من فعل فاعل النظر . وقد بينا أن المعرفة تقع بحسب النظر وانما توجد عنه على وجه لولاه كانت لا توجد ، وأنها لو لم تثبت متولدة عنه لم يجب أن يكون حالها في وجودها ولا في وجودها بحسب النظر على الحد الذي عرفناها عليه . وبينا أنه لا وجه يمكن أن يقال لأجله أنها توجد عند النظر الا ما قلناه ، لأنه ليس بطريق لها

كالادراك والخبر ، ولا هو مما يكسب الناظر حالة تقتضى أنه بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعى اليها أولى من غيرها ؛ فلا وجه لوجوب وجودها عند النظر ، الا كونها متولدة عنه . فكما يجب فى سائر المتولدات عن الاعتماد وغيره أن يكون من فعلنا ومقدورا لنا ، فكذلك يجب فى المعرفة اذا كانت تتولد عن النظر . /

وقد استدل أبو على ، رحمه الله ، على ذلك بأنها لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادرا على أضدادها من الجهل والشك ، فلما ثبت قدرة العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرا على المعرفة . لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على حسن ضده ، وذلك مما بيناه فى باب الاستطاعة من قبل . وبين رحمه الله أن العبد يقدر على هذه الأمور ، بأنه لا شيء يصح أن يعتقد الا ويمكن للانسان اذا لم يكن هناك منع أن يعتقده على ما ليس به على بعض الوجوه وأن يظن فيه خلاف ما هو عليه ، وأن يشك فى حاله . وانما يمتنع ذلك فيما نعلمه باضطرار ، لأن العلم كالمنع من ذلك ؛ فأما فيما سواه فممكن . واذا صح ذلك ، وكان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، ولابد من كونه ضدا للجهل وغيره ، فيجب كون العبد قادرا عليه .

فان قيل : أليس فى جملة ما يضاد العلم السهو ، ولا يجب كون العبد قادرا عليه ؟ فما الذى يمنع من أن لا تكون المعرفة مقدورة للعبد ، وان قدر على الجهل والشك ؟

قيل له : قد بينا فى باب المخلوق الكلام فى ذلك ، وأن الصحيح فى

السهو أنه ليس بمعنى يضاد العلم على وجه . فاذا ثبت ذلك ، صحت (١) الدلالة وزال القدح بما ذكرته عنا . وان كان لأبى على ، رحمه الله ، أن يقول : ان مضادة السهو للعلم والجهل على خلاف مضادتها للآخر ، لأنهما قد اشتركا فى أنهما اعتقادان / وانهما يتناولان المعتقد على وجهين ، أحدهما بالعكس من الآخر ، فيجب أن يكون القادر على أحدهما قادرا على الآخر . وليس كذلك حال السهو لأنه لا يدخل فى باب الاعتقاد ، بل يخرج المكلف من أن يصح منه اخطار الشىء بباله ، فحل محل ما يخرج القلب من احتمال الاعتقاد ، ويفسده فى أنه لا يجب كون العبد قادرا عليه . ولذلك تتعذر ، مع السهو ، الأحكام التى تصح مع الجهل والعلم والشك من الارادة والنظر وما شاكلها ، كما يتعذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام . فصار السهو كالمغير لحال العلم عما هو عليه فيما يصح منه من الأحكام ، فلم يجب أن يكون القادر على العلم والجهل قادرا عليه .

وقد أومأ أبو هاشم ، رحمه الله ، الى ذلك فى بعض الأبواب ، وذكر أنه لا يمتنع فى السهو أن يجرى مجرى ما يفسد القلب والمحل ، فلذلك لا يجب كونه مقدورا للعبد . والصحيح فى ذلك أنه لو كان معنى لكان ضدا للعلم ، لكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، على ما نصرناه فيما تقدم ، فلا يلزم على كلامنا البتة .

فان قيل : انما كان يجب ما ذكرتم لو كان من يختار الجهل والظن يصح أن يفعل العلم ، والحال واحدة ، فأما اذا لم يصح ذلك لأن المعرفة لا يمكن أن يفعلها أبدا من غير نظر أو تقدم معارف ، ويمكنه أن يفعل

(١) صحت : فى النص « صحة » .

الجهل والظن ، فهو على هذه الصفة . فكيف يجب كونها مقدورة له ، اذا كان قادرا عليها ؟

قيل له : ان من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده ، / ثم قد تختلف حالهما فى الوجه الذى يوجدان عليه من جهة القادر لأمور ترجع الى الدواعى . يبين ذلك أنه من حيث قدر على الارادة يجب كونه قادرا على الكراهة وان كان لا يجوز أن يفعلها وهو على الحالة التى معها يفعل الارادة . لأن دواعيه الى المراد اذا قويت فلابد من أن يريده ولا يجوز أن يكرهه والحال هذه . وانما يكره ذلك اذا دعاه الداعى الى الانصراف عن الفعل على وجه مخصوص ، أو الى أن يكرهه ؛ ولم يمنع ذلك من وجوب كون القادر على أحدهما قادرا على الآخر . وكذلك القول فى القيام والقعود وسائر التصرف ، لأن حال القادر معها ، اذا كان عالما ، يختلف فيما تدعو اليه الدواعى وفيما تصرف عنه ؛ ولم يمنع ذلك من صحة ما ذكرناه ؛ فكذلك القول فى المعرفة والجهل . وهذه الجملة تزيل ما أورده من الطعن .

وبعد ، فان هذه الطريقة فى المعرفة أجوز ، وذلك لأنها انما تكون علما اذا وقعت على وجه مخصوص ، وقد يكون الجهل جهلا وان لم تحصل له صفة زائدة على وجود نفس الجنس ؛ فلذلك وجب اعتبار أحوال زائدة على كونه قادرا فى ايجاد المعرفة ، ولم يجب مثله فى الجهل . ولو أن كونها معرفة انباء عن جنس الفعل ، لكان لا يمتنع أن يفعلها مَن يفعل الجهل ، والحال واحدة . ولهذا يصح من العبد أن يفعل جنسها بدلا من الجهل ، والحال واحدة ، فيعتقد الشيء على ما هو به مرة ، ويعتقده على

ما ليس به أخرى ، ويؤثر كل واحد منهما على صاحبه ، والحال واحدة . لكنه انما يكون معرفة اذا كان واقعا عن نظر أو بذكر نظر / أو مع ضرب من المعارف متقدم ، فلذلك وجب اعتبار هذه الأمور ، ليصح أن يفعلها وان لم يجب اعتبارها فى باب الجهل والظن . وقد يمكن ايراد هذه الدلالة على هذا الوجه بأن يقال : اذا صح من القادر أن يفعل لجهل فيجب أن يصح منه اعتقاد الشىء على ما هو به لأنه ضده ويصح منه ، على ايجاد الذى يصح الجهل . واذا ثبت أن ذلك فى مقدوره ، وصح أن العبد اذا قدر على ايجاد الشىء ومن حقه أن يقع على وجوه بالفاعل ، فيجب أن يصح منه أن يجمله عليها ، كما أنه اذا قدر على جنس الكلام وجب كونه قادرا على ايجاده على الوجه الذى يصح أن يحصل عليه بالفاعل من كونه خبرا وأمرا الى ما شاكلهما ، ثم نبين ، من بعد بما قدمناه ، أنه اذا وقع عن نظر أو عند تذكر النظر كان علما ، واختص بما نبين العلم به من غيره من سكون النفس على ما تقدم ذكره .

وقد بين رحمه الله ذلك بأن قال : ان العلم من جنس الجهل ، لأنه اذا كان المعتقد على ما هو به كان علما اذا وقع على وجه مخصوص ، واذا لم يكن على ما هو به كان جهلا ، وانما تختلف حال الاعتقاد لأمر يرجع الى المعتقد ، لأن أحدنا اذا اعتقد كون زيد فى الدار فانما يصير هذا الاعتقاد من باب الجهل أو من جنس العلم بحسب حال زيد ، فصح أن الجنس واحد على هذا الوجه . واذا كان كذلك ، فيجب اذا قدر على أن يعتقد كونه فى الدار وليس هو فيها أن يصح أن يعتقده وهو فيها ، على هذا الوجه الذى ذكرناه .

وقد بينا أن المراد بقولنا : ان العلم من جنس الجهل ، يخالف المراد بقولنا : ان الصدق من جنس الكذب ، والطاعة من جنس المعصية . وبينا / أن هذا القول لا ينقض القول بتضادهما ، وأنه لا يمتنع وجوب ذلك فيهما وان كان أحدهما من جنس الآخر فى الوجه الذى بيناه ، وان امتنع ذلك فى الصدق والكذب ؛ فليس لأحد أن يتعقب كلامنا بهذا الطعن .

وقد بيّن رحمه الله ذلك بأن العبد يُذم على الجهل ويُحمد على المعرفة ، كما يُذم على القبيح من فعل الجوارح ويُحمد على المحسن منها . فكما يجب أن يدل ذلك على كونه قادرا على سائر تصرفه ، وجب بمثله كونه قادرا على الجهل والمعرفة . وقد بينا الكلام فى هذه الدلالة ، وفى الوجه الذى يصح عليه أن يستدل بهـا وفى الوجه الذى يمتنع فى باب المخلوق ، فلا وجه لاعادته .

فان قال : لو قدر الانسان على المعرفة ، لصح منه أن يتركها بدلا من أن يفعلها ؛ وقد علمنا أنه لا حال تفعل فيها المعرفة الا ولا يصح أن تتركها ، فيجب بذلك أن لا تكون فعلا له .

قيل له : قد بينا فى باب التولد أنه لا يجب فى كل ما قدر عليه العبد وأمكنه أن يوجده أن يصح أن يتركه ، بل يجب أن ينظر ؛ فان كان له ترك ، لم يمتنع ذلك فيه ؛ وان لم يكن له ترك ، امتنع ذلك فيه . وبينا أن المتولدات لا تروك لها ، وأن الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له ، فلا يجب اذا قدر العبد على المعرفة ولا ترك لها أن يصح من العبد أن يتركها . هذا اذا وقعت متولدة عن النظر ، فأما اذا فعلها الانسان ابتداء فغير ممتنع أن يتركها . وانما لا يفعل تركها ، لأن الحالة التى معها يفعل

المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل الا بأن تتغير حالته . وذلك كالمتذكر للدلالة ، لأن عنده يختار العلم ، وانما يجوز أن يختار الجهل اذا تغيرت دواعيه بورود شبهة أو ما يجرى مجراها ، فاذا صح ذلك ، حلت المعرفة وضدها فى هذا الوجه محل الارادة والكراهة فى أن القادر على أحديهما قد يتركها / بالأخرى ، وان وجب أن تتغير الحال عليه ، على ما تقدم ذكره . وبينا فى باب التولد أن الواجب فى القادر أن يصح أن يفعل الشىء وأن لا يفعله ؛ وهذه القضية مستمرة فى جميع مقدوره . فأما الترك والأخذ فانما يصحان فى بعض المقدورات دون بعض ، فلا يصح أن تجعل ذلك غيره فى جميع ما يقدر العبد عليه . ولذلك جوزنا كونه تعالى قادرا على الأفعال ، وان استحال عليه الترك والأخذ .

فان قيل : انه لا وجه يجب لأجله أن لا يكون للمعرفة تركا لأن لها ضدا ويصح من العبد أن يفعله ، فيجب كونه تركا لها لاجتماعهما [1] فى أنهما يتضادان ، ووقت صحة وجودهما واحد ، والقادر عليهما واحد ، والمحل واحد ، والقدرة واحدة . وانما يتعذر دخول الترك فى سائر المتولدات لأمر يرجع الى أنه لا ضد له ، أو لتغاير وقتو جودهما ، الى ما شاكله . وكل ذلك لا يتأتى فى المعرفه .

قيل له : ان ثبت ما ذكرته ، فانه لا يقدح فى كونها مقدورة للعبد ، وانما يقدح فى قولنا : انه لا ترك لها اذا هى وقعت متولدة ، ويلزمنا القول بأن لها تركا ، وذلك مما ان قلناه آكد القول بأنها مقدورة للعبد ؛ فلا يصح أن يقدح بذلك فيما قلناه . وبعد ، فانما كان يصح ما قلته لو لم يكن فى

(١) لاجتماعهما : فى الأصل « لاجتماعها » .

شرائط الترك الا ما ذكرته فقط ، فأما اذا حصل فى شرائطه سواء بطل ما أوردته . وقد علمنا أن من حق المتروك أن يجوز أن يختار بدلا من الترك اذا كان الوقت وقت اختيار الترك . فاذا صح ذلك ، فلو أن فاعل النظر أمكنه فى الثانى أن يفعل الجهل الذى هو ترك المعرفة ، لوجب أن يصح أن يختار المعرفة بدلا منه / والجهل بدلا من المعرفة . وذلك لا يصح مع تقدم السبب ، لأن عند تقدمه يجب وجود المعرفة ، فلذلك لم يصح كون الجهل تركا لها .

فان قال : ان كان يتعذر عليه أن يفعل الجهل بما يتولد عن النظر المعرفة به ، فيجب أن يكون موجودا ليصح كونه منعا بما هو منع منه . ولا يصح أن تكون المعرفة مانعة له من الجهل ، لأن المبتدأ من فعل القادر بأن يمنع المتولد أولى من أن يمنع المتولد المبتدأ . فاذا لم يصح كون النظر منعا ولا كون المعرفة ، فيجب جواز وجود الجهل من قبله ، فاذا أمكن ذلك ، فيجب كونها تركا للمعرفة ، بل يجب أن يصح منه أن يبتدىء بفعل المعرفة وان تقدم النظر ، لأن تقدمه لا يخرجه من أن يكون قادرا على مثل ما يتولد عنه ، ومتى وجد مع ما يتولد عنه ، فيجب كونه معرفة ، لأنه من فعل العالم بمعلومه أو لأنه يتلو فى الوجود والحدوث النظر الذى من حقه أن يؤثر فى الاعتقاد فيصير به عالما . وكل ذلك يوجب عليكم القول بأنه يمكنه فى الثانى أن يبتدىء الجهل ، وانما لا يصح منه ذلك بأن يصير فى الحال الثانى ضعيفا وقد كان من قبل قويا ، فيكون وجود المسبب لقوة سببه بالوجود أولى مما يبتدله . فأما اذا كانت الحال واحدة فى قدرته ،

فيجب أن لا يمتنع ذلك وان يصح منه ان يترك المعرفة ، وفى ذلك نقض قولكم فى أن المعرفة لا ترك لها اذا وقعت متولدة .

قيل له : قد بينا أن من حق الترك والمتروك أن يصح من القادر أن يبتدىء بكل واحد منهما بدلا من الآخر ، وذلك لا يصح فى الضدين اذا كان أحدهما متولدا عن سبب متقدم . لأن ذلك لا يصح أن يبتدئه وانما يقع عن السبب المتقدم ؛ ولو أراد أن يوجده على طريق الابتداء ، لاستحال منه . فلا يجب فى الناظر أن يصح / منه أن يترك المعرفة فى الثانى بالجهل ، لأنه وان صح أن يبتدىء به فمتعذر عليه أن يبتدىء بالمعرفة ، لما بيناه ، فأما تمكنه من فعل مثل المعرفة التى تتولد عن النظر ، فغير ممتنع ، لكنه مما لا يدعوه اليه داع من وجهين : أحدهما أنه قبل وقوع المعرفة المتولدة عن النظر لا يعرف الاعتقاد الذى يكون علما ، بل يجوز فى كل ما يفعله أن يكون جهلا فلا يدعوه اليه داع ؛ والثانى لأن المعرفة واحدها ككثيرها فى أن التزايد لا يقع فيها ، لأن حال العالم بعلمين كحاله بأحدهما فيما يجد نفسه عليه ؛ واذا لم يكن له الى فعل المعرفة داع لم يخترها ، وان كان متمكنا من هذا الجنس ؛ وكذلك فلا يجوز أن يختار فعل الجهل فى الثانى من حال النظر ، لأن غرضه بالنظر الوصول الى المعرفة ، ولا يجوز أن تدعوه الدواعى الى فعل الجهل وسائر ما يخرجه من كونه عارفا . والجهل ، وان تمكن من فعله الناظر فى الثانى ، فانه لا يفعله ؛ لما ذكرناه ، اذا كانت سليمة . فان اتفق ورود شبهة قادحة فى الدليل الذى نظر فيه ، لم يمتنع أن يفعل عند ذلك الجهل وان صح أن لا يفعله ، بل يتوقف ويشك الى أن ينظر فى الشبهة وحلها . لكن ذلك وان صح فان ضبط الأوقات يتعذر

عليه فلا يمكنه أن يفعل ذلك فى كل حال ، وان صح أن يتفق على الوجه الذى ذكرناه . فأما قدرة الانسان على ممانعة نفسه فغير جائز ، لأن المانع انما يكون مانعا بالفعل الذى يضاد فعل غيره ، اذا قصد الى ذلك ودعاء الداعى اليه ان كان ممن يصح هذا الحكم فيه ، وذلك لا يتأتى فى القادر الواحد ، فلذلك يصح منه تعالى أن يمنع العبد بالعلم الضرورى عن الجهل ، لا يصح منه أن يمنع نفسه ؛ ويصح من أحد القادرين منع / الآخر من التحريك بالتسكين ، وان لم يصح منه ذلك فى نفسه . والمتولد كالمباشر فى ذلك ، فاذا لم يجز أن يمنع نفسه بفعل مبتدأ عن ضده ، فكذلك لا يصح أن يمنع نفسه بالمبتدأ عن الفعل المتولد ، الا أن تراخى الحال فى المتولد وتتجدد أسبابه حالا بعد حال ، فيصح اذ ذاك أن يفعل ما يمتنع معه وجود المتولد ، كما يصح فيما حل هذا المحل أن يبدو له فعله ، وأن يكره فعله ، وأن يندم عليه ، وذلك كالرمى والاصابة اذا تمادى الوقت بينهما . وليس كذلك حال النظر والمعرفة لأن ما يتولد عنه فى الثانى من غير فصل ، فلا يصح أن يتغير حاله فيها من هذا الوجه ؛ ولأن المعرفة مما لا يجوز حاله بالدواعى الى فعلها ، بل يجب فى كل حال أن لا تكون لدواع الى خلافها . فاذا صح ذلك ، وجب على كل حال أن لا يصح أن يمنع نفسه فى الثانى من حال النظر عن فعل المعرفة سواء بقى على حالته فى القوة أو تغير الى ضعف . وهذه الجملة توجب سقوط جميع مـ ـألت عنه .

فصـــــل

فى أنه لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة

يبين ذلك أن المنع من الفعل لا يكون الا بضد أو بما يجرى مجراه أو بتغير حال المحل أو الآلة . وقد علمنا زوال ذلك أجمع عن المكلف ، فيجب اذا كان قادرا على المعرفة أن يتمكن من فعلها ، لأن من حق القادر على الشيء أن يتمكن من فعله اذا زالت الموانع .

فان قيل : ما أنكرتم أن هناك منعا من المعرفة ، لأنه تعالى يخلق فى المكلف العلوم الضرورية / فيمنعه ذلك عن فعل المعرفة من حيث يمتنع عليه فعل النظر . لأنه قد ثبت أنه لا يصـــح من الناظر أن ينظر فيما هو عارف به .

قيل له : انا قد دللنا فى صدر هذا الكتاب على أن المعرفة بالديانات لا تكون ضرورية وانما تحصل للمكلف على جهة الاكتساب ، وذلك يبطل ما سألت عنه . وبعد ، فان الشيء لا يمنع من فعل مثله وانما يمنع من فعل ضده ؛ فكيف يقال : ان المعرفة الضرورية يمنع الانسان من فعل مثلها ؟ ويجب لو صح ما سألت عنه أن يتمكن من فعل المعرفة من غير نظر بأن يفعلها حالا بعد حال بنفس المعلوم الذى يعلمه ضرورة ، فلا يكون هناك منع وان كانت الدواعى تصرفه عن فعلها لحصول العلم الضرورى فيه بذلك الأمر ، على ما بيناه من حيث لا يجد العارف لنفسه مزية فيما يعرفه بكثرة المعارف وقلتها . وهذا المنع مما ذكره فى المنع .

فان قال : هلا قلتم : انه يمتنع على الانسان فعل المعرفة لحصـول ما يجرى مجرى الضد لها .

قيل له : ان الذى بهذه الصفة لابد من أن يكون ضدا لما تحتاج المعرفة اليه فى الوجود . وقد علمنا أنها لا تحتاج الا الى الحياة وصفة القلب ، وكلا الأمرين حاصل ، فلا يجوز أن يقال : انه ممنوع من فعلها . وليس لأحد أن يقول : ان كل معرفة تحتاج الى بنية سوى ما تحتاج المعرفة الاخرى اليه ، كما تقول فى الحروف الواقعة باللسان ؟ وذلك لأن الواحد منا يتمكن من فعل كل أجناس الاعتقادات اذا كان عاقلا قادرا ، وانما صح ما ذكرته فى الحروف ، لأنه قد يتعذر عليه بعض الحروف ويتأتى منه سائرها / كالألثغ وغيره . وليس لأحد أن يقول : ان العلوم قد تحتاج الى علوم ، فمتى لم تكن حاصلة لم يصح وجود ما هو فى قلبه ؛ فجوزوا أن لا تمكن من المعرفة بفقد العلوم التى هى أصول هذه المعرفة . وذلك لأن المعارف التى يكتسبها لا تتعلق الا بالعلوم التى هى كمال العقل والتى بها تعرف الأدلة ، فمتى حصلت معا لم يجز أن يكون هناك منع فى هذا البـاب .

فان قيل : أليس النائم قد يعتقد بعض الاعتقادات ، ومع ذلك ففى قلبه منع مما يكمل به العقل ؟ فهلا جاز أن تختلف حال ما تحتاج العلوم اليه فى القلب ؟

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن قلب النائم يحتمل كل العلوم ، وانما لا تحصل فيه لأنه تعالى لا يخلقها فيه لضرب من المصلحة ، ولو شاء أن يخلقها أجمع لوجدت . لكنها لو وجدت لم يكن يوصف أنه نائم ،

لأن لفقد هذه العلوم خطأ فى هذه التسمية ، ولا معتبر بالأسماء فى هـذا الباب . فكذلك القول فى المجنون والمغمى عليه والسكران ، فى الوجه الذى ذكرناه ، وليس لأحد أن يقول : ان الذى لأجله يمتنع عليه فعل المعرفة أنه يحتاج فى فعلها الى آلة وهى مفقودة أو فاسدة . وذلك ، لأن العلم لا يحتاج الا الى صحة قلبه ، فمتى كان كذلك صح منه أن يفعلها كما يصح من الله ، تعالى ، ايجاد العلوم فيه . وليس القلب بآلة فى العلم ، ككون اللسان آلة فى الكلام ؛ لأن الآلة انما تكون آلة فى الفعل اذا توصل بفعل يبتدئه فيها الى فعل سواه . فأما اذا كان المحل يبتدىء فيه نفس الفعل فقط من غير أن يتوصل به الى غيره أو / يتسبب بغيره ، ولا يقال ، انه آلة فيه ، ولذلك لا يقال فى محل الحركة : انه آلة ، فيحركه ، فكذلك القلب انما يجب أن يكون صحيحا ليصح وجود المعرفة فيه ، فلا يقال : انه آلة فى المعرفة . ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن يوصف الله ، تعالى ، بالحاجة الى الآلات لأنه لا يصح أن يفعل المعرفة فى قلب أحدنا الا والقلب على هذا الحد من الصحة ، كما لا يصح فى الواحد منا هذا المعنى . على أنه لو كان آلة فى الحقيقة ، لم يصح ما ذكره السائل ، لأنه كان يصح منه أن يتوصل الى فعل المعرفة بها وفيها ، اذا كانت صحيحة . وكلامنا هو فى المكلف الصحيح القلب ، فيجب أن لا يصح اثبات ما يقع فيه عن فعل المعارف .

فان قيل : أليس الصبى يمتنع عليه فعل المعرفة ، وأحواله هذه ؟ فهلا صح ما ذكرناه فى العاقل ؟

قيل له : انه قد فقد ما يكمل به عقله ، فلا يصح أن يعرف الأدلة التى

ينظر فيها فيعرف المدلول عنده . وليس كذلك حال العاقل ، لأنه عالم بأصول الأدلة ، فلا وجه تمتنع عليه لأجله المعارف .

فان قيل : أليس أهل الآخرة يمتنع عليهم فعل المعارف ، وان كانوا فى كمال العقل ، كالواحد منا ؟

قيل له : انما يمتنع ذلك عليهم ، لأن سائر المعارف تحصل لهم باضطرار ويلجأون الى أن لا يفعلوا النظر ، وذلك زائل عن الواحد منا فى حال التكليف . ولو أن أحدنا حصل فى دار الدنيا بهذه الصفة لامتنعت/ عليه المعارف ، لكنه اذا كان على خلافها لم يجب ما ذكرته فيه .

فان قيل : ما أنكرتم أنه يمتنع عليه فعل المعرفة من حيث يجب وقوعها عند الدواعى بطبعه ، فلا يصح منه أن يفعلها باختياره ؟

قيل له : ان الدلالة قد دلت على أنها من فعل العبد على جهة الاختيار ، وليست مما يقع بالطبع ؛ بل قد دلت الدلالة على بطلان القول بفعل الطبائع أصلا ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟ وانما تؤثر الدواعى فى صرف القادر عن اختيار الشىء الى اختيار غيره ، ولا يخرج ما فعله مما دعاه الدواعى اليه من أن يكون فعله . وانما تصور لمن ذهب الى هذا المذهب ، أنه متى بلغت به الأحوال فى الدواعى الى أن لا يختار الا فعلا مخصوصا ، أن لا يكون ذلك واقعا منه وعن قدرته . وليس الأمر كما توهمه ، لأن القادر لا يمتنع أن يحصل بحيث لا يفعل الا فعلا معينا لالجاء أو لقوة الدواعى ، ولا يوجب خروج فعله من أن يكون واقعا منه وعن قدرته ، وانما يجب فى كل مقدور . فاذا صح ذلك ، بطل القول بالطباع فى هذا الباب ،

وثبت أن المعرفة بمنزلة الارادة والحركة فى أنها تقع من العبد باختياره وعن قدرته .

فان قيل : انه اذا قويت دواعيه الى المعرفة ، صار ملجأ الى فعلها ، فيجب أن يكون بمنزلة المطبوع .

قيل له : انك بهذا السؤال قد خرجت عن الطريقة ، لأنا انما أردنا بما تقدم بيان زوال الموانع ، والفعل الواقع من القادر على حد الالجاء لا يكون الا من / فعله وعن قدرته ، ولا يكون منع بوجه من الوجوه لأنه باختياره يقع ، وانما تدخل هـــذه المسألة ، فيما نذكره من بعـــد ، فى أنه يحسن منه تعالى أن يكلف العبد المعرفة ؛ لأن من شرط التكليف فى الفعل زوال الالجاء عنه .

فان قيل : هلا قلتم : ان المعرفة بمنزلة الفعل المحكم الذى لا يصح وقوعه الا من العالم بكيفيته ، فما لم يعرفها القادر ويعرف معلومها لا يمكنه أن يفعلها ؟ والمكلف غير عالم بالمعارف التى يفعلها ، فكيف يصح أن يكون ممكَّنا من فعلها ؟ وهذا يوجب كونه ممنوعا عن فعلها لفقد العلم الذى يحتاج فى فعلها اليه ، كما يمتنع على القادر الفعل المحكم اذا فقد العلم بكيفيته .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن المعرفة يصح منا فعلها اذا حصلت فينا العلوم التى تتناول أصول الأدلة ويكمل بها العقل ، وان لم يعلم المرء نفس هذه المعرفة ونفس معلومها من قبل . فهو موافق للفعل المحكم فى أنه لا يجوز أن يفعلها الا وهناك ضرب من العلوم ، ويفارقه فى أن المعلوم المحتاج اليها فى الفعل المحكم يجب أن يتناول كيفية نفس ذلك الفعل ؛ وليس

كذلك حال المعرفة . ونحن نبين صحة ذلك فى فصل مفرد ، لأنهم يطعنون بذلك فى حسن تكليف المعارف ويزعمون أنه اذا لم يعرف المعرفة ومعلومها لم يصح أن يؤمر بها . فاذا بينا حسن ذلك ، فقد [1] ثبت ما أردناه على كل حال . وانما قصدنا بهذا الكلام الى زوال / الموانع عن فعل المعارف ، وقد ثبت أن الذى ذكره ليس بمانع ، لأنا قد دللنا من قبل على أن النظر يوجب المعرفة وأنهما جميعا من فعله ، وصح بذلك أنه قد فعلها وان لم يكن من قبل عالما بها ، وليس لأحد أن يقول : ان من شرط كون الاعتقاد الواقع عن النظر معرفة ، أن يعرف سائر ما يتصل بالمسألة ويتمكن من حل الشبه الطارئة عليها ، فيكون فقد علمه بهذه الأمور كالمانع من فعلها على وجه يكون معرفة ، ولذلك لأن سائر ما يتصل بهذا الباب ، وان جهله ، فانه لا يؤثر فى وقوع المعرفة وسكون النفس الى معلومها ، وانما يتعلق ذلك بالعلم بالأدلة وهو حاصل للناظر ، فأما سائر العلوم فانها تحدث بعد هذه المعرفة وتكون فى حكم المقوّى للمعرفة ، لأن من علم الشيء (و) [1] سائر ما يتصل به ، تكون نفسه أسكن ممن يعرفه دون ما يتصل به ، لا أن حال المعرفة تتغير ، لكن حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها الى بعض وبانفراد بعضها عن بعض . وقد بينا طرفا من ذلك فى باب النظر والمعارف ، فلا وجه لاعادته .

---

(١) فقد : فى الأصل « وقد » .

(١) (و) : أضيفت كى يستقيم الكلام .

فصـــل

فى أن المكلف قد تدعوه الدواعى إلى فعل المعرفة

اعلم ، أنا قد بينا من قبل أن الفعل الداخل تحت التكليف ، لابد من أن تتردد للمكلف الدواعى بين فعله وتركه والعدول عنه الى خلافه . / ولذلك قصدنا الى ذكر هذا الفصل لئلا يقول قائل : ان المعارف وان كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها ، فانه لا يصح أن يدعوه اليها داع ، فلا يجوز من الحكيم أن يكلفها . وقد علمنا أن الدواعى ترجع الى الاعتقادات والظنون دون غيرها ، لأنه اذا علم فى الفعل منفعة دعاه الى فعله ، وكذلك اذا ظنه أو اعتقده ؛ ولو علم أو ظن أن عليه فى الفعل مضرة ، صرفه عن فعله . وكذلك القول فيما نعلمه نفعا واحسانا الى الغير أو حسنا أنه قد يدعوه الى فعله ، فاذا علمه اساءة صرفه عن فعله ، ولا يجوز أن يدخل فى باب الدواعى سوى ما ذكرناه .

فان قيل : ألستم تقولون : ان كون الشىء لذة ومنفعة مما يدعوه الى فعله وكذلك كونه مشتهيا للشىء يدعوه الى تناوله ؛ فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : ان الذى ذكرته ، لو انفرد ، لم يدعه الى الفعل ، وانما يدعوه ذلك اليه متى علم من حاله أنه يشتهى ذلك وينتفع به ، ولو أنه اعتقد ذلك على غير حقيقة لكان يدعوه اليه أيضا ؛ فالمعتبر هو بحاله لا بصفة الشىء فى نفسه . لكنه لا يجوز أن يكون عالما بأنه يشتهى الشىء الا وهو

له مشيئة ، فيجب اثبات شهوته من هذا القبيل من جهة أن للداعى به تعلقا ، لا لأنه يدعو الى الفعل ؛ وقد بينا جملة من ذلك فى أول باب التعديل ، فاذا صح ذلك ، وقد علمنا أنه قد يصح من المكلف أن يعتقد فى النظر والمعرفة ما يدعوه الى / فعلها من حسنهما ووجوبهما ويخلصه بفعلهما من ضرر يخافه الى غير ذلك ، فتجب صحة تعلق الدواعى بهما . واذا لم يبلغ حاله معهما مبلغ الالجاء ، فيجب جواز دخولهما تحت التكليف .

فان قيل : ان الذى يكلف فعل المعرفة عن النظر لا يعرف المعرفة ولا يميزها من غيرها . وما حل هذا المحل لا يجوز أن يفعله ، لأنه لو فعله لفعله من غير قصد وداع .

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها فقد يعلمها على الجملة ويعلم النظر الموجب لها بعينه ، فتدعوه الدواعى الى فعلها بفعل النظر ، ويقصد الى ذلك ؛ وليس يجب أن لا تثبت الدواعى صحيحة ، الا اذا تعلقت بالفعل المعين . يبين هذا أن أحدنا قد تدعوه الدواعى الى اصابة الهدف بالرمى وان لم يعلم أنه يقع لا محالة ، وقد تدعوه الدواعى الى نيل المال بطرق المكاسب ، وان لم يعلم حصولها لا محالة ؛ فقد صحت الدواعى فى ذلك على كل حال .

فان قيل : ان الذى يتناوله التكليف يجب فى هذا الباب أن يخالف ما طريقه العادة من الأفعال ، فكما أنه لابد من أن يعرفه ويميزه من غيره ليصح أن يكلفه ، فكذلك يجب فى الداعى اليه أن يخصه ولا يتناوله على جهة الجملة .

قيل له : ان الذى أصلته مما نخالف فيه ، ونقول : ان المعرفة تصح

منه سبحانه أن يكلفناها وان لم نعرفها بعينها ، وكذلك القول فى كثير من المتولدات ، وان كان فى الأفعال ما لابد من أن نعرفه بعينه ليدخل تحت التكليف ، واذا انقسمت الأفعال التى يتناولها التكليف الى هذين القسمين ، فقد بطل ما / ذكرته ، لأنا نثبت الدواعى فيها على الوجه الذى صححنا تكليفهما عليه .

فان قيل : لا يحسن منه تعالى أن يكلف المرء فعلا الا ويصح أن تدعوه الدواعى الى فعله على جهة العبادة والتقرب والاخلاص ، فاذا لم يصح ذلك فى معرفة الله ، تعالى ، فلا معتبر بخلاف هذا الداعى . لأن المكلف متى فعل الفعل لنفعه المعجل أو دفع الضرر ، لم يستحق الثواب وانما يستحق ذلك متى فعله على الوجه الذى ذكرناه . فاذا لم يصح ذلك فى المعرفة فالواجب أن لا يجوز من الحكيم أن يكلفناها .

قيل له : انا نخالف فيما ادعيت ونقول : ان المكلف قد يلزمه الفعل فى حال لا يصح التقرب منه والعبادة والاخلاص ، وهكذا قولنا فى سائر ما يلزم المكلف قبل معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة الثواب ، ونقول : ان ذلك يحسن تكليفه من الحكيم ، فلا يجب أن تكون الدواعى اليه (ما) [1] سألت عنه .

فان قيل : اذا كان قبل وقوع المعرفة عن النظر لا يعلم أنها تجب عنه ، لأنه لو علم ذلك لعلم المدلول ولامتنع عليه الفكر والنظر ، فيجب أن لا يصح أن يدعوه الى فعلها داع .

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها وأنها تقع عن النظر ، فقد علم اذا كان

(١) ما : اضيفت كى يستقيم النص

كامل العقل عارفا بالعادات أن من حق النظر أن يؤدى الى المعرفة ، أو هو أقرب من غيره فى أنه يؤديه الى المعرفة . فهو وان لم يتحقق الحال فيه ، فقد علم ما ذكرناه فى الجملة فى بدء الأمر ، وان كان قد يعلم فى الثـانى أن النظر من حقه أن يوجب العلم ؛ فيصح فى كلا الحالتين أن يقصد الى المعرفة ويدعوه / اليها داع . ولو طعن ما ذكرته فى هذا الباب ، لوجب أن يطعن فى الدواعى التى نعرفها من أنفسنا وغيرنا الى النظر فى أمور الدنيا لاجترار المنافع ودفع المضار ؛ وهذا ما نعلم ثبوته باضطرار .

فصـــــل

فى أن النظر والمعرفة بالله تعالى يصح وقوعهما من المكلف على الوجه الذي وجبا عليه . وأنه لا شرط يصح معه تكليفهما إلا وهو حاصل للمكلف

اعلم ، أن الجهل بما نريد ذكره فى هذا الفصل ذهب الناس كل مذهب وعظم الخطأ منهم لأجله ، حتى قال بعضهم فى المعارف بالاضطرار ، وبعضهم بالالهام ، وبعضهم بالطبع ، وبعضهم زعم لأجله أن من لا معرفة له بالله ، تعالى ، فهو معذور فيما يأتى ويذر . وما هذا حاله ، فالواجب احكام القول فيه وشرح ما يتصل به . ونحن نورد فيه جملة ملخصة تأتى على الغرض ، ونحيل بالباقى على الكتب المشروحة فى هذا الباب ، بعد أن نبين وجه الشبهة الداخلة عليهم فى ذلك ، لتكون معرفة ذلك أقرب للناظر الى معرفة ما تدفع به الشبهة ، ولنعرف به الأصل فى هذا الباب .

واعلم ، أن القوم رأوا أن المعرفة بالله ، تعالى ، اذا كانت باستدلال ، فالمكلف قبل أن يصل اليها لا يصح أن يكون عارفا بها بعينها . ولا يجوز أن يميزها من غيرها ، لأنه لو علم تلك المعرفة لعلم معلومها ، ولو عرف الله ، تعالى ، بصفاته / لامتنع عليه أن ينظر ويفكر لكى يعرفه . لأن الناظر انما يصح منه أن ينظر فى الأدلة طلبا للعلم بمدلولها اذا كان غير عالم به ؛ فأما اذا عرف المدلول ، لم يصح منه أن يطلب المعرفة به . فلما رأوا من

حال المعرفة ما ذكرنا ووجدوا سائر الأفعال التى يكلف (بها) [١] الانسان من حقه أن يصح منه أن يعلمها بعينها ويميز بينها وبين غيرها ، ومتى لم تكن هذه حالها لمكلف لم يصح من الحكيم أن يكلفنا ، دعاهم ذلك الى أن قالوا : ان هذه المعارف لا يجوز أن تجب على الانسان ، ولا يجوز من الحكيم أن يكلفها . ورأوا أنه لابد من معرفة الله ، سبحانه ، فى تكليف الشرائع والقيام بالواجب ؛ واعتقدوا فيها أنها ضرورية أو واقعة بالطبع ، الى غير ذلك . حتى أن فى الناس من دعاه ذلك الى أن قال : ان المعارف وان كانت مكتسبة كما يقولون ، فلن يجوز منه تعالى أن يوجبها علينا ، وان اتفق أن ينظر الانسان وتقع له المعرفة بالله ، تعالى ، كلف الأفعال ؛ وان لم يتفق ذلك منه ، فهو غير ملوم . وجعلوها من شرائط التكليف فيما عداها ، وجوزوا وقوعها على سبيل الاتفاق والتبخيت ، ومنعوا لأجل ذلك دخولها تحت التكليف .

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا فى المكلف أنه اذا لم يعرف المعرفة بعينها فغير جائز أن يعلم سببها بعينه . فقالوا : اذا لم يفعلها ولا علم النظر الذى يجب عنها عندكم ؛ فكيف يصح وجوبها عليه ؟

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا أن المكلف لا يعرف الفرق بين النظر الذى من حقه أن يولد المعرفة ، وبين النظر الذى لا يولدها كالنظر فى أمور الدنيا . / فقالوا : اذا كان الغرض بالنظر لو كان واجبا أن يوصل به الى المعرفة ، والحال فى النظر ما ذكرناه ؛ فكيف يصح وجوبها عليه ؟ وكيف يحسن من الحكيم أن يوجبها ؟

---

(١) بها : اضيفت كى يستقيم النص .

ووجه آخر : وذلك أنهم يقولون : ان فى النظر ما يوجب الجهل ، كما أن فيه ما يوجب العلم ، فاذا لم يفصل المكلف ، قبل الوصول بهما الى موجبهما ، بينها ، فكيف يصح وجوب أحدهما عليه ، والاشتباه قائم ؟

ووجه آخر : وهو أنهم يقولون : ان المكلف للنظر والمعرفة بالله ، تعالى ، لا يعلم وجوبهما عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يعرفهما بعينهما ، والعلم بحسن الشيء ووجوبه يمنع العلم بذاته وعينه : فكيف يصح لزومهما له ؟ والثانى أنه يجوز أن يخترم قبل فعله لهما ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون عالما بوجوبه عليه ، وما لا يعلم حسنه ووجوبه لا يجوز أن يكلف فعله لأنه لا يأمن متى أقدم عليه أن يكون فاعلا لقبيح ولا يتمكن من التحرز من تركه .

ووجه آخر : وهو أن الواجب انما يصير واجبا بايجاب الموجب ، فاذا لم يعرف هذا المكلف (زال) [1] الموجب ، لأنه لو عرفه لكان لا يلزمه أن ينظر ليعرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه . وربما قووا ذلك بالسمعيات فقالوا : اذا كانت الصلاة لا تلزمه الا وقد عرف الموجب وأنه أوجبها ، ومتى لم يعلم ذلك لم يصح وجوبها عليه ، فكذلك القول فى المعرفة لو كانت واجبة .

وربما قالوا : انه تعالى لو أوجبها لكان قد أرادها وأمر بهـا ، لأنه لا يصح منه ايجاب الفعل على المكلف الا على هذا الحد ، فكان يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وارادته ، فاذا تعذر عليه ذلك قبل أن يعرفه فيجب سقوط وجوبها .

---

(١) زال : هذه الكلمة مطموسة فى النص ،ولقد تصورناها كذلك .

وربما قالوا : ان من حق / الفعل اذا وجب على المكلف أن يصح منه أن يطيع الله ، تعالى ، به ؛ ولا يصح منه أنه يطيعه بالفعل وهو غير عالم به ؛ فكيف يصح أن يكلف المعرفة وفعله لها على هذا الوجه يتناقض ؟ لأنه يقتضي أن لا يعرف الله سبحانه ، ليصح أن ينظر فيعرفه ، ويجب أن يعرفه ليصح منه أن يطيعه بالنظر والمعرفة .

وربما قالوا : ان من حق المأمور بالمعرفة أن يكون منهيا عن الجهل ، ومن لزمته أن يقبح تركه الى الجهل . وقد علمنا أنه لا يعلم ، قبل وقوع الجهل منه ، أنه جهل فيصح أن يتحرز من تركه ؛ فاذا لم يجز لهذا أن يكلف تركه ، لم يجز أن يكلف المعرفة .

وربما قالوا : ان من حق القادر ما يلزم المكلف أن يعلم الوجه الذي لأجله لزمه ، فاذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لطفا ، ولا سبيل للمكلف الى العلم بذلك الا وقد عرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح أن تلزمه المعرفة .

وربما قالوا : ان من حق المكلّف اذا كان حكيما أن يكلّف الفعل الشاق لأجل المنفعة التي هي الثواب ، على ما قدمناه من قبل . فاذا لم يصح من المكلّف أن يطلب بهذا الثواب الذي هو الغرض بالفعل الذي كلفه ، فيجب أن لا يحسن من الحكيم أن يكلفه . واذا لم يحسن ذلك ، لم يجز وجوبه عليه ، ولا يصح طلب ذلك بالمعرفة ، فيجب سقوط وجوبها .

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا : اذا لم يصح منه أن يتقرب الى الله ، سبحانه ، بالمعرفة ، وأن يطلب بها مرضاته ، وأن يعبده تعالى ويخضع له بها ويتذلل ولا يصح منه أن يعظمه بها ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه .

وربما قالوا : / ان من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه ما يستحق على تركه من العقاب ، ليتحرى فعله ويتحرز من تركه ؛ فاذا لم يصح ذلك فى النظر والمعرفة ، فكيف يقال بوجوبها ؟

وربما قالوا : لو وجبا على المكلف لوجبا عليه عند الخاطر والداعى ، وهو يجوّز فى الأمرين أن لا يكون لهما حقيقة ؛ ويجوّز فى الخبر الوارد عنهما أن يكون كذبا ، فكيف يتعلق وجوبهما بما هذا سبيله ؟

وربما قالوا : انه قد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يبتدىء بالاعتقادات ، لأنه لا يأمن فيها قبل فعلها أن تكون جهلا ، وما يفعله من النظر هـذا سبيله ، لأنه يجوز قبل وقوعها أن تكون جهلا . فلو وجب عليه ، لكان قد وجب عليه الاقدام على ما يجوز أن يكون قبيحا ؛ ويحل ذلك محل أن يوجب عليه الاخبار عما لا يحقه ، فكما أن ذلك يقبح لتجويزه فيه قبل وجوده أن يكون كذبا ، فكذلك القول فى الاعتقاد ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يوجب على أحد النظر والمعرفة .

وربما قوّوا ما ذكرناه بأن الصبى والمجنون انما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه . فاذا ثبت أن هذه العلة موجودة فى النظر والمعرفة ، خاصة فى العقلاء ، فيجب أن يكون حالهما فى أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوا هذين بمنزلة تكليف سائر الأفعال فيمن لا عقل له ، لأن العلة واحدة .

وربما قالوا : اذا صح أن الانسان لا يؤاخذ بما يرد عليه فى صومه وصلاته ، من حيث زال عنه العلم بهما ، فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء أن لا يحسن / منه تعالى أن يكلفه المرء ، وهذا سبيل المعرفة .

وربما قالوا : ان العالم بأن النظر يوجب المعرفة قد يبلغ به الحال ، فى قوة دواعيه الى فعل لينال المعرفة ، المبلغ الذى يفضى به الى الالجاء ، لأنه تتكامل دواعيه اليها ، ولا داعى له الى خلافها . فيجب ، من حيث دخل فى باب الالجاء ، أن لا يحسن تكليفه اياها .

فأما أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، فانه ظن لقوة هذه الدواعى من الوجه الذى بينا أنها تقع منه بالطبع ، ويخرج عن باب الاختيار ، فلم يجز دخولها تحت التكليف الا عند تساوى الخواطر والدواعى ، فانه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة . وفى سائر الأحوال يقول بأنه انما كلف الارادة دون ما سواها ، لأن غلبة الدواعى عليه فى الفعل عند الارادة تخرجه من باب الاختيار الى باب الطبع . وذكر مع ذلك أكثر الشبه التى أوردناها من قبل ، مستدلا بها على أنها ليست من فعل العبد ، ولا يجوز دخولها تحت التكليف . وأكثر من تكلم فى هذا الباب عنه أخذوا ، وببعض ما أورده تعلقوا . وقد بلغ الشيخ أبو على ، رحمه الله ، فى نقض كتابه فى المعرفة وشيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى نقض كتابه فى الالهام ، الغاية . وقد أورد الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، أكثر ذلك فى كتاب العلوم . ونحن نورد الآن مقدمة فى هذا الباب ، ثم نتبعها بالكلام على الفصول التى أوردناها . وكتابنا لا يحتمل البسط فى هذا الباب ، لأنه لم يفرد لهذا الباب ، فلذلك نتحرى الاختصار .

اعلم ، أن من حق الفعل متى صح وقوعه من المكلف على الوجه الذى وجب عليه ، أن يحسن من المكلف أو يكلفه ، وأن / يصح أن يعرف المكلف وجوبه عليه ، ويتمكن من فعله وتركه . لأنه انما يجب عليه أن

يؤديه على الوجه الذى وجب ولزم ، فاذا تمكن من ذلك ففقد سائر الشرائط لا يؤثر فى هذا الباب . وقد علمنا أن ايجاد الشيء على الوجه الذى وجب عليه قد يمكن أن يفعله ابتداء وقد يمكن بأن يفعل ما يجب وجوده بوجوده . ولا فرق بين هذين الطريقين فى أن معهما يمكن الأداء ، لأن الغرض أن يؤدى ما وجب عليه بأن يوجده ، فاذا أمكنه أن يوجده بايجاد سببه الذى يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكن من ايجاده ابتداء .

فاذا صحت هذه الجملة ، وعلمنا أن الذى يوجده على جهة الابتداء ، انما يتمكن من أدائه على الوجه الذى وجب بأن يعرفه بعينه وبما يختص به من صفاته ، فلابد من أن يعرف ذلك ليصح منه أن يفعله . ومتى لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته، فايجابه عليه بمنزلة ايجاب ما لا يقدر عليه . ولذلك قلنا : ان تكليف الصبى والمجنون الأفعال التى لا يصح منهما أن يعرفاها ، بمنزلة تكليف ما لا يطاق فى القبح . لأن مع المعرفة بعين هـذا الفعل ، يصح الوصول الى ايقاعه على الوجه الذى وجب ، كما يصح ذلك فيه مع القدرة والآلة ؛ فاذا وجب بفقدهما ، قبح تكليفه ؛ فكذلك القول مع فقد المعرفة . فأما الأمر الذى يتعلق وجوده بوجود سببه ، فانما يجب أن يعلم المكلف سببه ويفصل بينه وبين غيره ، فعند ذلك يمكنه ايجاد المسبب على الوجه الذى وجب ، كما لو علم المسبب وصح ذلك فيه لأمكنه ايجاده على هذا الحد . فما هذا حاله ، انما يجب أن يعلم المسبب ويميزه من غيره ليصل بايجاده الى ايجاد المسبب على الوجه الذى وجب . ووجود علمه / بالمسبب كعدمه فى أنه على كلا الحالين يمكنه أن يؤديه على حد واحد ، واذا كان الحال فيه ما ذكرنا ، فسواء علمه أو لم يعلمه فى أن

ذلك لا يؤثر فى صحة وجود المسبب عليه ، وحسن تكليفه تعالى اياه . فانما يقدح فى ذلك أن لا يعرف السبب أو لا يتمكن من معرفته ، فأما اذا علمه بعينه وميّزه من غيره فانه يمكنه التوصل بفعله الى ايجاد المسبب ، فلا وجه لاشتراط المعرفة بالمسبب وهذا حاله . ومثاله أن يعلم تعالى أن الرامى رمى على سمت مخصوص فان رميه يوجب الاصابة ولا يعلمه المكلف ، فقد علمنا أنه يجوز أن يكلف الاصابة بتكليف سببه لأنها تقع منه وهو غير عالم بها بايجاده سببها على الحد الذى كانت تقع لو علمها وفعلها على جهة الابتداء ، وكذلك القول فيمن يختم على الطينة والشمعة ويطبع عليها بضرب من النقوش أنه يصح أن يكلف ذلك ، من حيث علم أنه متى فعل ذلك حصل الختم على حد مخصوص لأجل وجود سببه ، كما كان يحصل لو ابتدأه ولم يذكر ذلك ليستدل به ؛ لأن الذى أوردناه هو الأصل فى هذا الباب كله . ولو أن منازعا خالف فى الجميع ، لرجعنا الى ذلك الأصل واعتمدناه ، وانما أوضحنا به الكلام ..

فاذا صحت هذه الجملة ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يوجب على المكلف المعرفة به وبتوحيده وعدله ، وان لم يتقدم العلم بأن يجعل له السبب الى العلم بالنظر الذى يولد ذلك على وجه يميزه من غيره ، فيصل بفعله الى فعل المعرفة . فاذا كانت المعارف مختلفة وللنظر الموصل اليها طرائق ، فعرّفه تعالى جميع ذلك ليفصل / بين أعيان النظر وبين ما خالفها ؛ فيكون تكليفه ذلك ، والحال ما ذكرناه فى أنه تكليف لما قد أوجده السبيل الى ايقاعه على الوجه الذى وجب ، بمنزلة تكليف سائر العقليات والسمعيات

التى يمكنه أن يؤديها لعلمه بها على الوجه الذى يصح معه أداؤها على الوجه الذى وجبت عليه .

فان قيل : ان الأمر فى النظر والمعرفة ، وان كان كما ذكرتم ، فقد ثبت أنه لابد من اعتبار حال المكلف فيما يجب عليه ، فيصير بحيث يمكنه أن يعرف فيما وجب عليه أنه حسن واجب ، ويخرج عن أن يجوّز فيه كونه قبيحا ، والا أدى الى فساد من حيث يلزمه الاقدام على ما يجوّز قبحه ، فاذا لم يصح من المكلف هذا المعنى فى المعرفة ، لأنه وان عرف النظر وفعله فهو غير آمن من أن يجب عليه الجهل دون العلم ، وانما يأمن ذلك بعد وقوع المعرفة ، والتجويز ، لما ذكرناه قبل وجودها ، قائم . فاذا كان كذلك ، فكيف يصح وجوبها عليه ، والحال هذه ؟

قيل له : انه اذا عرف وجوب النظر ، فقد علم فى الجملة أنه لا يصح أن يؤدى الى قبيح ، لأنه قد تقرر فى العقل أن ما أوجب القبيح قبيح ، وأن القبيح لا يصح أن يعلم بالعقل وجوبه . فاذا صح ذلك عنده ، علم أن النظر لا يجوز أن يجب لو كان يؤدى الى الجهل القبيح ، فيعلم فى الجملة أنه ان أدى فانما يؤدى الى المعرفة أو الى أمر يحسن . واذا علم هذه الجملة ، لم يصح بالصفة التى ذكرها السائل ، وصح أن المعرفة واجبة عليه بوجوب النظر ، من الوجوه التى قدمنا ذكرها .

فان قيل : ألستم أنكرتم قول مُوَيس بن عمران ومن تبعه فى قوله : ان الله ، تعالى ، يجوز أن يكلف العبد / أن يفعل باختياره اذا علم أنه لا يختار الا الصلاح ، وقلتم : انه لابد من أن تتقدم له طريقة للاستدلال على ما يختاره : فيخرج من أن يكون فيما يأتى ويذر مبختا ومعتمدا على

اختياره فقط ؟ فهلا وجب أن يكون قولكم فى المعرفة بهذه الصفة ، لأن العاقل وان قدر عليها فهو غير عالم بأحوالها بأمر تقدم له ؟

قيل له : اذا عرف سبب المعرفة ووجوبه عليه ، وعلم فى الجملة أنه لا يجوز أن يلزمه فعل ما يؤدى الى قبيح ، فقد عرف فى [1] الجملة أن ما يوجبه النظر هو بمنزلته فى أنه واجب عليه ، فيخرج بهذا عن أن يكون مبختا بالاقدام عليها ، وتصير معرفته بسببها كمعرفته بها فى خروجه عن هـذه الصفة . وليس كذلك قول مُوَيس فيما حكيته ، لأنه لم يرجع فيما جوّزه الى أمر يأمن به ذلك من حيث يجوز أن يبتدىء بالأمور التى هى من مصالحه وبالأمور التى هى مفسدة له . ولا يتميز أحدهما من الآخر بالاختيار ولا بالأمر المتقدم ، فلزمه أن يكون تعالى مكلفا لما لا يمكنه أن يفصل بينه وبين القبيح ، وفارق قوله فى ذلك ، ما ذكرناه الآن .

يبين هـذا أن العبد لو كلف الاحتذاء عـلى كتابة مخصوصة عرفها بعينها ، لصح منه اذا ما لزمه ، وان كان غير عارف بكيفية ما يفعله لولا ما يحتذى عليه ، ولو كلف بدلا من ذلك أن يفعل كتابة ما فاته ، لا يختار الا الصواب مع علمه أن الكتابة تشتمل على القبيح والحسن ، لم يحسن ذلك ، لأن التكليف الأول يختص بطريقة قد عرفها دون الثانى ، فكذلك المعرفة فيها قد اختصت من حيث علم سببها بطريقة قد خصها دون غيره بما لا يحصل لسائر / ما يكلفه على جهة التبخيت .

فان قيل : ان كل شىء يذكرونه فى هذا الباب فمعلوم من حاله أن المكلف يصح أن يعلمه بصفاته قبل أن يفعله ، فيجوز أن يتناوله التكليف .

---

(١) فى : توجد بعدها لفظة « ان » زائدة فى النص .

وهذا المعنى لا يصح فى المعرفة ، لأنه لو عرفها قبل أن يفعلها لعرف المعلوم بها ؛ ولو عرف الله ، تعالى ، لما صح أن يوجب النظر عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يصح أن ينظر ليعرف ما هو علم به ، والثانى لأنه لا غرض فى ايجاب النظر يخصه وانما يوجب للوصول به الى المعرفة ، فاذا حصلت كان ايجابه عبثا . فاذا صح ذلك أنه لو علم المعلوم لما صح أن يكلف النظر ، فقد ثبت أنه متى كلف النظر فغير جائز أن يعرف ما يؤدى اليه من المعـرفة . وهذا يؤدى الى ما قلناه من أنه قد كلف أمرا يستحيل منه ، مع التكليف ، أن يعرفه ؛ وقد ثبت أن ما يصح أن يعرفه ، اذا لم يعرفه لا على جملة ولا على تفصيل ، لا يجوز أن يوجب عليه ، فبأن لا يجوز أن يوجب عليه ما لا يمكنه معرفته أولى .

قيل له : ان الذى ذكرته من أن من لزمه النظر فى معرفة الله لا يصح أن يكون عرفا بالله ، تعالى ، فكما ذكرته للعلة التى أوردناها . وهذا أمر يختص النظر والمعرفة ، لأن تقدم علم المكلف بها يحيل منه النظر ويغنى عن طلب المعرفة . واذا اختصت المعرفة بذلك دون غيرها ، لم يمتنع أن يقول فيها : انه تعالى قد ألزمها العبد وان استحال أن يكون عارفا بها وبمعلومها ؛ واذا كان استحالة معرفته بذلك لا تطعن فى شرائط حسن التكليف وصحة وجوبها عليه ، فغير مانع من أن يلزمه . وانما كان يجب [1] ما أوردته فى لزوم النظر والمعرفة ، لو أوجب الاخلال ببعض شرائط التكليف ؛ فأما اذا لم يوجب ذلك ، فوجوده كعدمه . /

وقد بينا أن العلم بسبب المعرفة يغنى فى حسن تكليف الله ، تعالى ،

---

(١) يجب : توجد بعدها نقطة « أن » زائدة .

له وللمعرفة ، عن العلم بنفس المعرفة ؛ من حيث بينا أنه لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد اليه ، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا محالة فى أن فى الحالتين يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى لزمه . وان كان الأمر كذلك ، وكان ما قلناه لا يقدح فى صحة هذا الوجه ، فتجب سلامة ما ذكرناه . وليس كذلك سائر الأفعال ، لأن المكلف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك فى ثبوت شرائط التكليف فيه ، ولصار بحيث لا يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى لزمه . فلذلك قلنا فيها : ان الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذى كلف الفعل عليه ، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة .

فان قيل : أليس سائر ما يجب على العبد لابد من أن يصح منه أن يقصد اليه دون غيره ؟ والقصد لا يصح الا مع المعرفة أو الاعتقاد والظن ، ومتى حصل مع الجهل والظن لم يصح أن يكلفه الانسان ، فيجب أن يكون مع المعرفة . وهذا يوجب أنه لابد فيمن يلزمه النظر من أن يعرف ما يلزمه ، حتى يقصد اليه دون غيره . واذا لم يصح أن يقصد الى المعرفة الواجبة عن النظر الا بأن يعرفها من قبل ، فيجب كونه عالما بها . فان كان لا يصح أن يعلمها عندكم ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه اياها على وجه .

قيل له : انه ليس من شرط ما يجب على المكلف ويوجبه تعالى عليه ، أن يصح أن يريده بعينه ، لأنه لو وجب ذلك ، لوجب فى نفس القصد أن لا يجوز منه تعالى أن يكلفه اياه الا ويصح أن يريده ؛ / وهذا يؤدى الى اثبات ما لا نهاية له ، وذلك محال . فاذا صح أن ينتهى الفعل الى حد لم يكلف الانسان ارادته ، فغير ممتنع أن يكون فى الأفعال ما لا يريده

البتة ، أو لا يصح ذلك فيه ، ولا يمنع ذلك من دخوله تحت التكليف .
وقد بينا أن المعرفة المتولدة عن النظر لا يصح من المكلف أن يعرفها بعينها ، فغير ممتنع أن يلزمه فعلها بفعل سببها ، وان كان لا يصح منه القصد اليها بعينها ، وان صح أن يقصد اليها على وجه الجملة بأن يكون قد تقدم له العلم بأن النظر يؤدى الى المعارف اما بالعادة أو على وجه الوجوب ؛ وفى الحالين يريد ما يتولد عن النظر من المعرفة ، وان لم يميزها بعينها . ولا يجب اذا تعذر عليه فى المعرفة ، ما يوجب أن لا يصح أن يريدها بعينها ، أن لا يجوز منه تعالى أن يوجبها على المكلف . لأنه ليس من شرط صحة وجوبها عليه وحسن التكليف فيها ، أن يصح القصد اليها ، على ما بيناه .
وانما نقول فى سائر الأفعال : انه يجب أن يقصد اليها ، ويصح ذلك فيه ، من حيث ثبت فى المخلى بينه وبين الفعل العالم به أن ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى الارادة ، لا لأنه لو لم يرده لأثر ذلك فى أدائه له على الوجه الذى وجب عليه . ولذلك قلنا : انه تعالى لو منع الانسان من الارادة فى كثير من الأفعال الواجبة عليه ، أن ذلك كان لا يخرجه من أن يكون لفعلها مكلفا ، وأن يصح منه أن يؤديها على الوجه الذى وجبت عليه .
فلو أنه تعالى اضطره الى ارادة الظلم ، لم يخرج الظلم من أن يلزمه أن لا يفعله ويعدل عنه . وكل ذلك يبين أن / القصد وصحته ليس بشرط فى التكليف ، على ما ظنه السائل ، وفى ذلك سقوط مسألته . ولهذه الجملة يسقط قول من يقول : انه تعالى لا يكلف الا ما يصح أن تدعوه اليه الدواعى بعينه . لأن هذا أيضا ليس بشرط فى التكليف ، وانما يجب أن تدعوه الدواعى الى فعل ما كلف على الوجه الذى يصح فيه ، فان صح فيه

معيّنا ، وجب ذلك ، وان صح فيه على الجملة ، وجب ذلك ؛ وان لم يصح على الوجهين جميعا ، فقد صارت الدواعى الى سببه كأنها اليه فى أنه يغنى عن الدواعى اليه ، على وجه يتعلق به

فان قيل : أليس كل من وجب عليه فعل بعينه له ضد ، فلابد من أن يقبح منه ضده ، ولا يجوز أن يكلف فعلا قد لزمه على جهة التضيق وينهى عن ضده ، وهو لا يفصل بينهما ، لأن تجويز ذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق ؟ وقد علمنا أن من لزمته المعرفة بالله ، تعالى ، فقد قبح منه الجهل به ، فيجب أن تتقدم له المعرفة بالأمرين وذلك لا يصح عندكم ، فيجب أن لا يجوز دخول المعرفة تحت التكليف البتة .

قيل : ان الذى أوردته يوجب القول بأنه لا يجوز أن ينهى عن الجهل أحد" ، لأنه قبل أن يفعله لا يعرفه ولا يميزه لأمر يرجع اليه لا الى وجوب ضده ، لأن ضده وجب أو لم يجب ، فالحال فيه واحدة . ولذلك يقبح من أحدنا أن يفعل الجهل بالأمور التى لا تلزمه معرفتها ، كما يقبح منه ذلك فيما يلزمه أن يعرفه . وقد صح أن يقبح من الانسان الجهل فى هذه الأبواب ، فيجب بطلان ما سأل عنه .

فان قال : ان مسألتى فى الجميع واحدة ، وأقول فى الكل : ان ذلك لا يصح منه أن يكلفه ان / كان حال الجهل ما ذكرته ، وان كان مما يصح دخوله تحت التكليف ، فيجب أن يمكنه أن يعرف الجهل قبل أن يفعله . فكيف يصح اسقاطكم مسألتى بهذا الكلام ؟

قيل له : ان الحال فى أنه لا يصح أن يعرف الجهل بعينه قبل أن يفعله بيّن ظاهر . لأنه اذا نبا عن أن يجهل ما لا معرفة له به ، وقد علم أن الجهل

هو اعتقاده له على ما ليس به ، ولا يمكنه أن يعرف فى أحد الاعتقادين أنه بهذه الصفة ، ولم تتقدم له المعرفة بالمجهول وأنه على صفة مخصوصة ليعلم عند ذلك أن كل اعتقاد تناوله لا على تلك الصفة فهو جهل ، واذا تقدمت له المعرفة بذلك وعلم أنه ما عدا هذه المعرفة من الاعتقادات المتعلقة به هو جهل ، فقد استغنى عن أن ينظر ليعرفه ، فلا يكون ذلك المجهول من جملة ما كلف أن يعرفه ، وأن يجتنب الجهل به . وقد صح أنه لا طريق له فيما لا يعرفه ،أن يعلم الجهل به بعينه . فان أمكن فيما تقدمت معرفته به أن يعرف ، وكيف يكون الجهل به ، فيلزمه فى المستقبل أن لا يفعل الجهل على بعض الوجوه . فاذا صح ذلك ، فقد ثبت ما قلناه من أن هذا الكلام يطعن فى تكليف اجتناب الجهل فى سائر الأشياء التى لا يعرفها ، سواء كلف معرفتها ، أو لم يكلف ذلك .

فان قيل : فعلى أى وجه يحسن أن ينهى عن الجهل ، وأن يقبح منه فعــله ؟

قيل له : انه اذا نهى عن الجهل ، فانما يلزمه أن لا يفعل الاعتقاد الذى لا تسكن النفس اليه على جهة الابتداء ، فيدخل فى جملة ذلك الجهل وغيره . فله طريق فى الجملة الى أن يعرف الجهل على وجه يمكنه أن لا يفعله ، لأنه اذا علم بعقله أن ينتفى أن لا يفعل كل اعتقاد حاله ما ذكرنا / ودخل فى جملته الجهل ، فقد علم أنه يلزمه أن لا يفعل لجهل ؛ لأن الصفة التى له ولسائر الاعتقاد تقتضى قبح جميعه على حدّ واحد ، فاذا عــلم قبح جميعه ، لزمه اجتنابه على كل حال ، كما كان يلزمه لو علم فى الجهل من جملة هذه الاعتقادات أنه جهل ، وفصل بينه وبينه غيره . فقد ثبت أن

له الطريق الى التحرز من فعل الجهل مع غيره ، على الوجه الذى لو علمه جهلا لكان له الى صحة التحرز منه طريق ، فتجب صحة دخـوله تحت التكليف . فاذا ثبتت هذه الجملة ، صح فيمن يلزمه النظر والمعرفة أن يفعل ما وجب عليه منها بأن يفعل النظر الذى بوجوده يوجد ، ويجتنب فعل كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلا ، وهو أن يبتدىء فيفعل اعتقادا له من غير سكون النفس اليه ، فيدخل فى جملته ما قبح منه من الجهل وغيره ، فيكون مؤديا لما وجب عليه ، محترزا مما نهى عنه . فلا وجه اذن يقدح فى الأمرين ، من حيث سألت عنه .

فان قيل : أليس يجوّز المكلف قبل أن يعرف الله ، تعالى ، أن الذى يجب عن النظر من الاعتقاد هو من قبيل ما يلزمه أن لا يفعله من الاعتقاد المبتدأ الذى يجمع الجهل وغيره ؟ ومتى جوّز ذلك ، جوّز أن يكون ما أمر به ولزمه ، وما نهى عنه وقبح منه فعله ، هو من قبيل واحد ، وهـذا مما لا يجوز ، فيجب لذلك ابطال ما قلتم .

قيل له : ان تجويزه لذلك اذا لم يقدح فى صحة أداء ما لزمه ، والتحرز مما قبح منه فوجوده كعدمه . وقد علمنا أنه وان جوّز ذلك فهو عالم بالوجه الذى عليه يفعل المعرفة بفعله سببها ، وبالوجه الذى عليه يقبح منه فعل الاعتقاد بأن / يبتدئه مع زوال سكون النفس . فاذا فصل بين الوجهين تمكن من أداء ما لزمه ووجب عليه ، وصح منه أن يتحرز من فعل ما علم قبحه على الجملة . واذا لم يطعن تجويز ما ذكره فى هذا الوجه ، فوجوده كعدمه فى أنه لا يؤثر فى هذا الباب . وقد بينا من قبل أنه لابد فى الجملة من أن يعلم أن النظر الواجب عليه لا يجوز ، اذا أدى الى اعتقاد ، أن

يؤدى الى الجهل ، فانما يؤدى الى المعرفة . وقد علم ، فى الجملة ، أن الجهل هو اعتقاد الشيء على ما ليس به ، وهذا يوجب أن علمه بهما على الجملة وبالفصل بينهما يتقدم ، ولا يصح مع ذلك أن يجوز كون القبيح من حيز الواجب ، وكذلك الجواب لمن سأل فقال : ان هذا القول منكم يؤدى الى أن يكون ، ما يلزمه أن يريده من الواجب وما يلزمه أن يكرهه من القبيح ، شيئا واحدا ، وان كان الذى قد ذكرناه ، من قبل فى أنه لا يجب فى شرائط التكليف أن يصح فيما وجب عليه وقبح يريده ويكرهه بعينه ، يسقط ذلك أيضا ؛ فكذلك القول اذا سأل على هذه الطريقة فى الدواعى .

فان قيل : فكيف يصح أن يلزم العبد أن يعرف أمرا لا يتصوره من قبل ؟ ولو صح ذلك ، لصح أن يفعل كتابة لا يتصورها ، ويلزمه ذلك .

قيل له : ان التصور اذا أريد به التخيل والظن ، فكأنك قلت : انه لا يصح أن يلزمه معرفة ما لا يظنه . وقد علمنا أن تقدم ظنه ، وأن لا يتقدم ، بمنزلة واحدة فى أنه لا يؤثر فى صحة ايجاد المعرفة منه ، لأنه ليس من شرط صحة وجودها تقدم ظن يخالفها ؛ ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من يقول : ان من شرط صحتها تقدم جهل يخالفها . وان أردت بالتصور أن يعلم أمثال ذلك المعلوم ، / فهذا أيضا مما لا يجب ؛ لأنه يعلم أن ما يلزمه أن يعرفه قد يكون مما له مثل ، وقد يكون مما لا مثل له ؛ فلا يصح لذلك ثبوت هذه الشريطة فيه . وان أردت به أنه يجب أن يعلم نفس المعلوم حتى يصح أن يكلف المعرفة به ، فهذا متناقض ؛ لأنه اذا علمه فقد استغنى عن المعرفة .

وبعد ، فان الذي سأل عن هذه المسألة ؛ يلزمه أن لا يصح منه تعالى

أن يفعل فى العبد المعرفة به ، ولما تقدم من العبد تصور المعلوم . فاذا جاز منه ذلك ، ليجوزن أن يفعل العبد ذلك ، وان لم يتقدم منه تصور المعلوم . هذا ، لو صح فى جميع المعلومات التصور ، فكيف وهو انما يصح فيما له أمثال تشاهد ؟ فاذا تقرر فى النفس العلم بأمثاله ، صح فى الشيء أن يتصور بصورة نظائره .

وبعد ، فان التصور اعتقاد مخصوص ، فاذا صح أن يفعل ذلك وان لم يتقدم منه تصور آخر ، فهلا صح أن يبتدىء بالمعرفة من دون أن يتقدم منه التصور ؟ وهذا واضح البطلان . على أن العاقل لا يلزمه النظر الا وقد تصور الاعتقادات كيف تكون ، ومفارقتها فى الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح . وانما يجب فيمن لزمه الشيء أن يتصور ما لزمه ، ويفصل بينه وبين غيره . فأما تصور سائر ما يتعلق به ، فغير واجب ذلك فيه . وهذا الذى ذكرناه الآن ، مما يمكن أن يقوى به أصل الكلام فى تكليف المعارف . وذلك أن سائر ما يكلف العبد ، لا يجب أن يعرفه بعينه ، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة الى آحاده . وانما يكفى أن يعرفه بصفة يميزه / بها عن غيره ، لأن العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والارادات والكراهات مما يختص به أهل الكلام دون غيرهم فلا يجوز أن يتعلق تكليف العقلاء بذلك ، وانما يجب أن يعرفوا جمل هذه الأمور ومفارقتها بالصفات لغيرها ، لأن عند ذلك يتمكنون من أداء ما لزمهم على الحد الذى وجب . فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنه يجب فى الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التى لا تسكن النفس اليها ولا تفارق حاله بها لحال الظان والمبخت الشاك .

فاذا علم ذلك فى الجملة ، وعلم أن كل اعتقاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقه أن يكون حسنا ، وعلم أن ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقه أن يكون قبيحا ؛ فاذا لزمه النظر وعلم [١] فى الجملة أن النظر انما يلزم ليوصل به الى الكشف لا لنفسه ، وعلم [٢] أنه لا يؤدى الا الى المعرفة أو الى ما يجرى مجراها ؛ فقد حصل هذا المكلف متصورا ، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة . وانما جهل عين تلك المعرفة ، وجهله بها فى أنه لا يؤثر فى هذا الباب كجهله بالفرق بين أفعال الصلاة ، وبين ما هو منه من جنس واحد ، وبين ما هو مختلف ، وأن فيه اعتمادا وحركة فى أنه لا يؤثر فى وجوب الصلاة وتمكنه من أدائها على الوجه الذى وجب ولزم . فلو كان الذى يذكره القوم يقدح فى وجوب المعرفة ، لوجب أن يقدح فى وجوب سائر الواجبات اذا لم يعقلها المكلف ، وان لم يعرف أجناسها ، وهذا بيّن .

فان قيل : قد يجب عمل المرء النظر فيما يتصل بأمور الدنيا ، وان لم يؤد الى المعرفة ، / وانما يظن عنده الأمور ؛ فكيف يصح أن يعلم أن النظر فى معرفة الله يؤديه الى المعارف ؟

قيل له : انا لم نقل ذلك ، وانما قلنا : انه يعلم أنه ان أدى الى شىء وأوجبه ، فذلك الشىء الذى يوجبه يجب أن يكون من حيّز المعرفة لا من حيّز الجهل . أما القطع على أنه يولد المعرفة ، فانما يمكنه بضرب من الدلالة ، وهو أن يختبر أحوال النظر فيعلم أنه قد جرى على طريقة واحدة

---

(١) وعلم : فى الأصل « علم »

(٢) وعلم : فى الأصل « علم »

فى أنه يوجب اعتقادا تسكن النفس اليه ، ويعلم أن وجوب ذلك هو لأمر يرجع الى النظر لا الى اختيار الفاعل والعادة ، على ما بيناه فى بابه من قبل . فاذا صح ذلك ، لم يجب فيمن لزمه المعرفة أن يكون عارفا بهذا الباب مالم يستدل ، لكنه يعرف أن الناظر أقرب الى المعرفة ممن لا ينظر ، وأن النظر الى أن تنكشف عنده الأمور أقرب من خلافه ، واذا عرف ذلك فى الجملة ، صح منه تصور الجملتين اللتين قدمناهما ، فيجوز أن يؤمر به وينهى عن الجهل ، على الحد الذى ذكرناه .

فان قيل : ان الذى ذكرتموه ، اذا صح ، فانما يصح فى الأمور التى يفعلها المكلف عن النظر ، وليس يجب فى كل علم كلفه ألا يفعله لا على ذلك الحد ؛ لأن من قولكم : انه اذا نظر فى الأدلة فعرف ما يلزمه ، ثم نام وانتبه من بعد ، أنه يلزمه أن يفعل تلك المعارف لا عن نظر . ومن قول الشيخ أبى على ، رحمه الله ، أنه يجب أن يجدد بالمعارف حالا بعد حال ، من حيث يقول فى المكتسب منها أنها لا تبقى ما دام / المكلف ممكنا غير ممنوع . وهذه طريقة من يقول منكم : ان العلوم لا تبقى على كل وجه . فكيف يصح فى هذه الوجوه أن يكلف العاقل المعرفة ، ولا يصح منه أن يوجده بايجاد سببه لكنه يبتدئه ؟ وبماذا تنفصل حاله فيما يبتدئه من حال الاعتقادات التى يقبح منه أن يفعلها من حيث لا يأمن فيها أن يكون جهلا ؟

قيل له : اذا صح فى العلوم الواقعة عن النظر أنها يصح أن تقع من العبد ، وتحسن من حيث يوجدها بايجاد سببها ، فيصير علمه بسببها كعلمه بها لو علمها على ما شرحناه ، فيجب أن يحسن أيضا منه أن يفعل العلم بعد ذلك على جهة الابتداء ، اذا كان هناك من الأمور ما يصير للاعتقاد

الذى هو علم من الحكم ما ليس لغيره من الاعتقادات ، وما يصير به بخلاف منزلة من لم يتقدم منه النظر ، فيصير ذلك الأمر بمنزلة النظر الذى يولد العلم أو أقوى منه ، فيحسن منه أن يفعل العلم ، ويصح منه ذلك ، ويحسن من المكلف أن يكلفه على هذا الحد .

فان قيل : وما ذلك الوجه الذى يصير للعلم معه ما ليس لغيره ؟

قيل له : انه اذا كان قد نظر فيما يجب ، وعرف الدلالة التى نظر فيها ، ووقعت له المعرفة بالمدلول ، وسكنت نفسه الى ذلك ، ثم انتبه بعد نومه فذكر أحواله التى تقدمت ، فلابد من أن تكون داعية له الى أن يفعل التى يعلم بها ما كان عالما من قبل ، وتقوى دواعيه الى ذلك ، فيصير علمه بذلك كالطريقة للعلم الذى يختاره . ومثل ذلك غير ممتنع ، على ما بيناه من قبل فى باب النظر ، لأنه / بمنزلة من التجأ الى كنّ بعد طلب شديد تحرزا من مطر وخوف ، ثم ورد ذلك الموضع والحال هذه ، ودواعيه تقوى الى طلب ذلك الكنّ ، وان كان فى الابتداء احتاج الى طلب شديد وظفر به من بعد . فكذلك اذا كان قد علم بالنظر ما يلزمه ، ثم تذكر حاله عند الانتباه ، دعاه ذلك الى اختيار مثل ذلك العلم ، ويصير حصول الدواعى القوية له فى أنه بأن يختار العلم أولى من غيره ، بمنزلة نظره فى الدليل أولا فى أنه يجب عنده العلم دون غيره ، ويفارق بذلك ما يبتدئه من الاعتقادات لأنها اذا لم يتعلق وجودها بسبب أو ما يجرى مجراه لم تنفصل حاله من حال الجهل ، فقبح الاقدام عليه .

فان قيل : فهل يجوز أن يحسن من العبد فعل يقبح الابتداء بمثله ، لأمر يرجع الى أن له الى فعله دواع ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوزن أن يحسن

منه الاضرار بالغير اذا قويت دواعيه ، وان كان يقبح ذلك مع فقد الدواعي . أو ليست الدواعي قد تدعو الى القبيح والحسن على حد واحد ؟ فكيف جاز أن يفصلوا بين هذين الاعتقادين لأمر يرجع الى الدواعي فقط ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته لأنا لا نوجب حسن المعرفة الواقعة من المنتبه من نومه لوقوعها عن الدواعي ، لأن سائر ما يفعله من الاعتقادات القبيحة انما يفعله عند الدواعي أيضا ، وانما أوجبنا حسنه ، لوقوعه عند طريقة مخصوصة قد عرفها من قبل وعرف حكمها . فاذا ذكر حاله واختار مثل ما كان عليه ، وجب أن يحسن منه ، لأنه لا يقع كذلك الا / وهو علم ، فانما قضينا بحسنه عند أمر مخصوص . وان كان ذلك الأمر من جملة الدواعي ، فلا يلزم عليه حسن سائر أفعاله اذا اختارها عند الدواعي .

فان قيل : أليس ، وان كان حاله فيما يفعله من العلوم على ما ذكرتم ، فلن يخرج من أن يكون مبتدئا باعتقاد لا يأمنه جهلا ؟ وهذا يوجب قبح الاقدام عليه ، كما يوجب ما ذكرتموه حسن الاقدام عليه . ووجه القبح اذا اختص الفعل ، وجب القضاء بقبحه ، وان كان فيه وجه من وجوه الحسن .

قيل له : ان الاعتقاد الذى لا يأمن فاعله أن يكون جهلا ، انما يقبح متى لم يتعلق وجوده بوجود غيره من الأسباب الموجبة . أو لم يخرجه من قد عرف طرائق العلم من قبل ، وفصل بينه وبين غيره ؟ لأنه اذا عرف ذلك ، وتذكر نظره ، وما حصل عليه بعد النظر من سكون النفس الى ما عرفه ، صار ما يختاره من الاعتقاد عنده فى أنه قد اختاره عند أمر يبعد كونه جهلا ويقرب كونه علما ، أبلغ مما يفعله عن النظر ، فوجب القضاء بحسنه . يبين

ما قلناه ، أنه لو نظر فى صحة الفعل الواقع من زيد فعلم أنه قادر ، ثم شاهد فعلا واقعا من غيره وعرف تعلقه به ، فسيعلم أنه قادر لا عن نظر محدد ، لأنه بالنظر المتقدم قد عرف طريقة العلم ، وفصل بينها وبين غيرها ؛ فكذلك القول فى المنتبه من رقدته ، فى الوجه الذى بيناه .

فان قال : فجوزوا ، على هذا ، أن يحسن منه أن يخبر بما لا يحققه على بعض الوجوه ، وان جوّز كونه كذبا ، كما اخترتم ذلك فى الاعتقاد ؛ والا فبينوا بقبح / الخبر على كل حال ، من حيث لا يأمن من لا يحققه أن يكون كذبا ، قبح كل اعتقاد لا يأمن فاعله أن يكون جهلا .

قيل له : ان الخبر لو تولّد عن سبب ، ينفصل فيه ما يولد الحسن من القبيح ، والصدق من الكذب ، لحل محل الاعتقاد فى أنه كان يحسن من العبد أن يختاره باختيار سببه ؛ وكان يحسن منه أيضا ، اذا وقف على طريقة صدق مخصوص ، أن يفعله ابتداء . لكنه فى هذا الوجه مخالف للاعتقاد ؛ لأن سببه اذا كان صدقا ، هو بعينه اذا كان كذبا ، ومتى كان غيره ، فأحدهمـا لا ينفصل من الآخر بوجه يبيّن به . وليس كذلك الاعتقاد ، لأنا قد بينا أن ما يولد العلم هو سبب مخصوص ينفصل من سائر النظر الذى لا يولده ، ومن النظر الذى يولد خلافه ، لو كان فى النظر ما يولد الجهل . فاذا صح ذلك ، لم يجب فى الخبر ما حكمنا به فى الاعتقاد .

فان قيل : أفيمكن المنتبه من نومه ، وقد تقدم منه النظر والمعرفة ، أن لا يفعل المعرفة بما كان عارفا به من قبل ؟

قيل له : قد يمكنه ذلك ، لأنه لو دخلت عليه شبهة تؤثر فى طرائق نظره المتقدم ، لصح أن ينصرف عن العلم فلا يفعله ، ولصح أن يختـار

الجهل ، فسبيل هذا العلم الذى يختاره سبيل سائر أفعاله ، فى أنه قد يجوز أن لا يفعله على بعض الوجوه . فليس لأحد أن يقول فيما يفعله من هذه العلوم : انها فى حكم الضرورية فى أنه لابد من وقوعها ، ويقدح به فى قولنا : ان المعارف مكتسبة .

فان قيل : أليس كل فعل يختاره العبد قد يجوز ، وحاله واحدة ، أن يختاره وأن لا يختاره ؟ أفتجوزون فى المتنبه من نومه ، وحاله ما ذكرتم ، / أن يختار العلم مرة ولا يختاره آخرى ؟

قيل له : ليس الأمر كما قدرته فى سائر الأفعال ، لأن فيها ما لا يجوز من العبد أن لا يفعله اذا قويت دواعيه ، وأنه يجوز أن لا يختاره بأن تتغير حاله فى الدواعى . وقد بينا ، من قبل ، وجوها كثيرة منها الالجاء وغيره . فاذا صح ذلك ، بطل ما توهمته ، وصح لنا ما قلناه من أن هذا العلم من فعل العبد ، وان كان انما لا يختاره عند ورود شبهة عليه لولاها كان يجب أن يختاره لا محالة . وانما كان الأمر كذلك ، لأنه اذا ذكر عند الانتباه من نومه ما كان من النظر وما حصل عليه من سكون النفس ، وتذكر سائر ما علمه ، وقد عرف فى الجملة قوة الدواعى الى العلوم والاسترواح الى سكون النفس عن خلافه ، فسيختار فعل العلم لا محالة لقوة هذا الداعى وما له من المزية على كثير من الدواعى ، ويحل ذلك محل الشديد الجـوع المتمكن من الأكل فى أنه سيختار ذلك لا محالة اذا لم يكن هناك صارف ، فان اتفق أن خبّره مخبر فى ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد أنه مسموم ، فذلك يصرفه عن تناوله ، فيعلم بذلك أن للأكل فعله لجواز انصرافه عنه على بعض الوجوه . وكذلك متى علمنا جواز المتنبه من نومه

عن اختيار ذلك العلم ، عند شبهة وردت ، أنه مع فقد الشبهة انما اختار العلم لقوة الدواعي وأنه فعله ، فيخرج بذلك عن طريقة العلوم الضرورية التي لا يمكن العبد اجتلابها ولا دفعها ، ولا تكون واقعة على اختياره ودواعيه .

فان / قيل : فما تلك الشبهة التي يجوز عندها أن لا يختار العلم ؟ وهل ذلك منكم الا احالة على مجهول ؟ لأن المتعالم من حال العقلاء أنهم عند الاشتباه يعودون فى العلوم الى ما كانوا عليه .

قيل له : انه لو اعتقد عند الاشتباه من الشبهة ما لوا اعتمده من قبل ، لتغير حال الدليل عنده فى أنه لا يختار ، واما [1] أن يتوقف ويختار الجهل الذي يظنه من موجبات الشبهة . وهذا معلوم ، وان لم يمكنا أن نعين وقوعه فى مكلف دون مكلف . ولا معتبر فى هذا الباب الا بأن نبين ما ادعيناه بالوصف دون تعين وقوعه فى مكلف دون غيره .

فان قيل : اذا لم يصح من المنتبه ، وحاله هذه ، الا أن يختار العلم ، كما لا يصح من الناظر فى الدليل الا أن يختار العلم ، وصح بذلك أن النظر يوجب العلم ، فهلا قلتم : ان تذكره للدلالة يوجب العلم ، فيكون الجميع متولدا ؟

قيل له : ان التذكر هو علم فى الحقيقة ، ولو ولد ذلك العلم بالمدلول ، لوجب فى الابتداء اذا علم الدلالة ، أن يولد ذلك ، وكان يجب أن يستغنى عن فساد ذلك ظاهرا [1] .

---

(١) واما : فى الأصل « فاما » .

(١) ظاهرا : فى الأصل « ظاهر » .

فان قيل : قولوا ان الذى يولد العلم للمنتبه ليس هو العلم بالدليل ، وانما هو العلم بنظره من قبل ، وأنه أوجب اعتقادا سكنت نفسه الى معتقده ، وذلك غير حاصل له قبل الانتباه .

قيل له : لو كان الأمر كما قدرته ، لوجب أن يولد له العلم وان دخلت عليه شبهة ، لأن ورودها عليه لا يخرجه من أن يكون السبب على الوجه الذى يولد قد حصل والقلب محتمل للعلم . فلما بطل ذلك ، ثبت أن العلم / الذى يقع له مما يختاره على جهة الابتداء ، لا أنه متولد .

فان قيل : أليس العلم وان كان يتولد عن النظر ، فانه مع ورود الشبهة لا يولد ؟ فجوّزوا أن يولد ما ذكرناه العلوم ، وان كان من شرطه فقد الشبهة .

قيل له : انه اذا نظر وهو عالم بالدليل ، فوروده لا يمنع من توليد النظر العلم ، وانما يمتنع اذا لم يعرف الأدلة . لأن العلم كالأصل للعلم بالمدلول ، فلا يصح أن يولد العلم . وليس كذلك الحال فيما بيناه ، لأنه ان كان الذى يولد المعارف فى المنتبه هو تذكره للنظر ولما كان عليه من قبل ، فيجب أن يولد . وذلك لأن الشبهة لا تغير حاله فى الضروريات ، وهذا الذكر من العلوم الضرورية . وانما صح فيها أن تغير حال الناظر ، لأنه انما ينظر فى الأدلة وكيفية تعلقها بالمدلول ، وحاله يختلف فى ذلك عند ورود بعض الشبه عليه . فأما حال المنتبه ، فاذا لم يتغير فى الوجه الذى ذكرناه ، فكيف يجوز أن تمنع الشبهة من توليده ؟ وهل هذا القول الا بمنزلة من جعل السبب غير مولد لأمور لا تعلق لها به البتة ؟ وبعد ، فلو كانت العلوم التى يفعلها المنتبه تتولد عن الذكر الذى وصفه السائل ، وذلك

الذكر هو من العلوم الضرورية ، وجب كون هذا العلم ضروريا . لأن المسبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب ؛ فاذا كان السبب من قبله سبحانه ، فكذلك المسبَّب .

فان قيل : وهل الغرض الا ما ذكرتموه ؟ لأنا قصدنا بذلك أن نبين أن هذه المعارف يجب أن تكون ضرورية وأن لا تدخل تحت التكليف . فكيف يقدح فيما أوردناه بهذا الوجه ؟ /

قيل له : ان هذه العلوم لو كانت من فعله تعالى ، لصح أن يفعلها فى المنتبه من رقدته من غير حصول هذا الذكر . لأنه تعالى يصح أن يفعل مثل ما نفعله متولدا على جهة الابتداء ، ولو صح ذلك ، لجاز فى المنتبه من نومه أن يعلم ما كان يعلمه من قبل ، وان لم يتذكر شيئا من أحواله ، وهذا محال .

فان قال : ان ذلك انما يستحيل ، لأن تلك العلوم كالفرع عليه .

قيل له : لو كان كذلك ، لوجب فى الابتداء أن لا تحصل له هذه العلوم الا مع العلم بأحوال له سابقة . فاذا بطل ذلك ، بطل ما ذكرته .

فان قال : انى أجوّز ذلك ، لكنه بخلاف العادة .

قيل له : فيجب أن تجوّز ، فى غير هذا الوقت وفى غير هذا المكان ، أن تكون العادة فى العقلاء منهم جارية على أن المنتبه منهم ، بعد النظر الطويل وحصول المعرفة له بالتوحيد والشرائع ، يعلم ما كان عالما به من قبل وان لم يتذكر أحواله ؛ وقد علمنا أن ذلك فاسد .

فان قيل : انما يفسد ذلك من حيث لا يجوز فى الكامل العقل أن يسهو عن الأمور العظيمة التى تقدمت منه ؛ ولولا ذلك ، لصح ما ذكرتم .

قيل له : فاذا كان هذا الذكر يجب حصوله لهذا المعنى ؛ فمن أين أنه المولد لهذه العلوم ؟ وهلا قلتم : انها واقعة على جهة الابتداء ، وان كانت لا تقع الا وحال العلم هذه ؟ ومتى جاز ذلك ، فقد بطل كونه سببا . واذا بطل ذلك ، صح ما قلناه من أنه من فعل العبد . على أنه ان صح أن يكون من فعله تعالى ، وان كان لابد من أن يفعلها والحال هذه ، فما الذى يمنع من أن يكون من فعل العبد ، وان / كان لابد من أن لابد من أن يختاره ، والحال هذه . وقد علم أن من حق القادر أن يجوز أن لا يفعل مقدوره ، شاهدا كان أو غائبا . فان كان ما ذكرتموه يقدح فى قدرة العبد عليه ، فيجب كونه قادحا فى أن ذلك من فعله [١] تعالى ، وهذا ظاهر السقوط .

وقد استدل شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على أن العلم لا يولد العلم ، بأدلة ذكرها . وأظن انا قد ذكرنا فى ذلك طرفا ، ونحن نذكر الآن بعضه . فمما يدل على ذلك ، أنه لو ولد بعض العلوم بعضا ، لوجب أن لا يكون بعضه بأن يولد أولى من بعض ، لاشتراك الكل فى الوجه الذى عليه يولد ، لأنه مما لا تتغير حاله فى كيفية تعلقه ولا فى ايجابه لسكون النفس . ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون العالم بأشياء يتزايد علمه وان لم ينظر البتة فى الأدلة ، ولوجب أيضا أن يكون العلم بالدليل فى توليد العلم بالمدلول يغنى عن النظر . وفى علمنا بأن العالم بالأدلة لا يستغنى عن النظر فيها لكى يعلم المدلول ، دلالة على فساد هذا القول . على أنه لو ولد بعضها بعضا ، لم يخل من أن يولد العلم بما يماثله أو يولد ما يخالفه ؛ ولو ولد ما يماثله ، لوجب أن يولد فى حالة واحدة ما لا نهاية له . لأنه

---

(١) فعله : فى الأصل « فعل » .

لا يجوز أن يقال فيه : انه يولد فى الثانى ، كما نقوله فى النظر والاعتماد ، لأن فيهما علة تقتضى تأخير ما يولدانه عنهما ؛ وليس كذلك لو ولد مثله ، فكان يجب أن يولده فى الحال ، ثم كذلك كل جزء منه ، فيؤدى الى ما لا نهاية له ؛ وقد علمنا أن ذلك محال . ولو ولد ما يخالفه مما يجوز أن يجتمع معه ، لوجب فيه مثل هذا الوجه ، لأنه كان يجب أن يولده / فى الحال ؛ ثم المولد يولد ما يخالفه فى الحال ، فيؤدى الى ما لا نهاية ، على ما قدمناه . وان ولد ما يخالفه مما لا يجوز أن يجتمع معه ، فقد كان يجب فيمن يزداد علمه أن ينقص من علومه المتقدمة ، مثل الذى زاد . وقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك فى العقلاء الذين يكتسبون العلم وتتزايد علومهم ، فاذا بطل ذلك ثبت أن العلم لا يولد العلم البتة ، وأن المتنبه من رقدته انما يختار مثل ما كان علمه ، للوجه الذى بيناه من قبل .

فان قيل : هلا قلتم انه عند الانتباه من النوم يفعل النظر فتتولد عنه العلوم التى تحصل له ، كما كان فى الأول ؟

قيل له : قد بينا فساد ذلك بأنه كان يجب أن يجد ذلك من نفسه ، لأن الفكر الطويل مما لا يخفى على النفس تأثيره . وقد علمنا أن حال المتنبه مباينة لذلك ، وكان يجب أن يمتد وقت نظره حتى يحصل عالما بكل ما كان من قبل عالما به . لأن النظر ، فيما يتصل بالتوحيد والعدل والشرائع ، لابد من أن يترتب بعضه على بعض ، فيجب لذلك أن يمتد وقت حصوله . وفى بطلان ذلك ، دلالة على أنه يختار العلوم التى ذكرناها .

فان قيل : كيف يختارها فى حال الانتباه ، وهو غير متصور للمعلوم مفصلا ؟

قيل له : قد بينا أن ذلك ليس من شرط اختياره المعلم ، وانما يجب أن يعلم سببه أو الطريقة التى عندها يختار ؛ فأما تصور المعلوم ، فمما لا حاجة به اليه فى اختيار العلوم .

فان قيل : كيف تجرى حاله ، فيما يختار من العلوم عند الانتباه من النوم ، على طريقة واحدة ؟ وهلا اختلفت أحواله ان كانت من فعله ؟ /

قيل له : انما يجب أن تتفق أحواله من حيث تتفق فى الوجه الذى يدعوه الى اختيار العلوم ، كما تتفق أحوال القادر منا فيما يختاره من اجتلاب المنفعة اذا اتفقت أحواله فى الدواعى اليه .

فان قيل : فيجب على ما ذكرتم أن يكون المنتبه من نومه يفعل العلوم فى الثانى من حال انتباهه دون الأول ، لأن من حق الداعى أن يتقدم الفعل . والحال بخلاف ذلك ، لأنه كما ينتبه من نومه ، يعلم ما كان عالما به من قبل ؛ فيجب أن تكون هذه العلوم ضرورية .

قيل له : ان ضبط الأوقات على التفصيل مما لا يصح من العبد ، فكيف يمكن أن يقال : انه اختار ذلك فى أول الحال دون ثانيه أو ثالثه ، حتى يحصل ذلك قدحا فيما قلناه بالدليل ؟ وبعد ، فغير ممتنع فى الدواعى الظاهرة ان تكون فى حال الفعل ، وانما يمتنع ذلك فيما يحتاج القادر فيه الى التفكر فى أحوالها ليعلم تعلقها بما هى دواع فيه . ألا ترى أن الواحد منا لا يدعوه ما فى الكتاب من البعث على الطاعة والخير الى الفعل فى الابتداء ، الا مع الذكر والاستدلال ؟ فأما اذا تدبر وعرف ، فان ذلك يدعوه الى الفعل فى الحال ، فما الذى يمنع من أن يفعل المنتبه من نومه العلوم فى الحال لما هو عليه من الصفات التى قدمناها فى الوقت ؟ فأما الشيخ أبو على ، رحمه

الله ، فانه يقول فيمن نظر : وقد تدبر ، فعرف ما يلزمه أن يفعل المعارف حالا بعد حال على جهة الابتداء ، وان كان فى الأول فعلها عن النظر ، لأنه بعدما عرف يحصل فاعلا للمعرفة بما هو عارف به ؛ والاعتقاد على هـــذا الوجه يكون علما من حيث وقع من العالم بذلك المعلوم ، كما أن ما يفعله تعالى من العـــلوم الضرورية يكون علوما / من حيث فعلها وهو عالم بمعلومها . وكذلك يجب على مذهب من يقول فى العلوم أجمع : انها لا تبقى ؛ فيكون الواجب على العاقل ، اذا كان قد أدى ما ألزمه من العلم ، أن يفعل العلم حالا بعد حال ، مالم يغيره السهو عن الأدلة ويصير ما يختاره من الاعتقاد علما لهذه الطريقة . وقد بينا ، من قبل ، أن هذا أخذ الوجه التى لها يكون الاعتقاد علما ، فلا طائل فى اعادته . والذى اخترناه فيما يفعله من العلوم على هذا الوجه ، أنه انما يفعله لتذكر الدلالة لا لأنه عالم بالمعلوم . وذلك لأن تذكره للدلالة يحصل فى كل حال يوجد فيها العلم من قبله ، فبأن يجعل ذلك وجها لكون الاعتقاد الواقع منه علما أولى، لأن كونه عالما بالمعلوم يتقدم ما يفعله من العلم . واذا أمكن أن يجعل الوجه الذى له يقع الفعل على بعض الوجوه ما يقارنه ، لم يجز أن يجعل ما يتقدمه . وانما نقول فى النظر : انه يكون وجهالكون الاعتقاد علما وان تقدم ، لأنه لا يصح فيه أن يجامع ذلك الاعتقاد . وانما قلنا فى الارادة التى بها يصير الخبر خبرا أنها تتقدم سائر حروفه وتصحب الحرف الأول ، لأنه لا يمكن فيها غير ذلك .

ولهذا نقول : انها لا يجوز أن تتقدم جملة حروف الخبر لما أمكن خلاف ذلك فيها . وقلنا فى الارادة التى بها يصير الجزء الواحد من الفعل

على بعض الوجوه أنها يجب أن تقارنه ، لأنه يمكن ذلك فيها . فهذه طريقة مستمرة توجب أن الذى قلناه فى هذا الباب أولى . فاذا ثبت فى العلوم أنها لا تبقى ، فيجب أن يكون الوجه الذى له يختارها المكلف حالا بعد حال بذكر النظر على الوجه الذى بيناه فى / المنتبه من نومه ، حتى لا تنفصل حالهما فى هذا الوجه ، وانما صح فى القديم ، تعالى ، أن نقول فيما يفعله من الاعتقادات فينا : انها علوم من حيث فعلها وهو عالم بالمعتقد ، لأن كونه كذلك حاصل فى وقت ما يفعل فينا العلوم ، لا أنه متقدم ، وذلك لا ينافى العالم منا لو كانت علومه المكتسبة لا تبقى .

فقد صح ، بهذه الجملة التى أوردناها ، أن سائر العلوم التى كلفها المرء مما يمكنه أن يفعلها : ويصح وقوعها منه على الوجه الذى يلزم ويحسن ، فاذا صح ذلك ، بطل قول أصحاب المعارف والالهام ، ومن يقول بوقوع المعرفة طبعا ، ومن يمنع من تكليف ذلك لغير هذه الوجوه ، وصح أن المعارف فى أنها لا تدخل فى باب التكليف كسائر الأفعال التى يعترف القوم بذلك فيها . فكما يحسن منه تعالى أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرائع وغيرها ، والارادات النيات ، فكذلك غير ممتنع أن يكلفه ما ذكرناه من المعارف ويجب أن يكون الطاعن فى أحدهما ، كالطاعن فى الآخر ، اذا ثبت من حالهما أنهما يتفقان فى صحة وقوعهما من المكلف على الوجه الذى كلفهما عليه .

ونحن نذكر الآن الأجوبة عن الفصول التى قدمناها لهم على تفصيل واختصار ، ان شاء الله .

الفصل الأول من شبههم

انما عوّل القوم فى هذا الفصل على أنه تعالى لو كلف المعرفة ، لوجب أن يكون من شرطه تقدم معرفته بما كلف ، على وجه يميزه من غيره مفصلا . ومتى لم يصح ذلك فى المعرفة ، فتكليفه يقبح ، كما يقبح ذلك فى سائر الأفعال ، اذا لم يمكنه أن يعرفه ويميزه من غيره .

والذى قد بيناه الآن ، / فيما تقدم ، يسقط هذا الكلام . لأنا قد ذكرنا أن حكم المعرفة عندنا وحكم سائر الأفعال فى الشرط الذى يقتضيه التكليف لا يختلف وذلك الشرط الجامع للكل أن يتمكن المكلف من أدائه على الحد الذى كلف ، وانما تختلف الأفعال التى يتناولها التكليف فيما يحتاج اليه المكلف ، حتى يمكنه القيام به . ففيه ما يحتاج مع القدرة الى آلة ، وفيه ما يحتاج الى أدلة أو علم ، الى ما شاكل ذلك . ولا يجب من حيث اختلف فى هذه الوجوه أن يختلف فيها الشرط الذى ذكرناه ، بل الشرط متفق ، وما معه يحصل ذلك الشرط يختلف . فلا يمتنع فى المعرفة خاصة أن لا يعتبر فى حصولها أن يكون المكلف عالما بها على التفصيل من قبل لتمكن من فعلها ، وان وجب اعتبار هذا الشرط فى غيرها ، كما لا يجب اذا اعتبر فى بعض الأفعال أن تقع عن سبب ، أن يعتبر ذلك فى الكل ، لتحصل الشريطة التى ذكرناها فى التكليف .

واذا ثبت ، بما بيناه ، أن العاقل المكلف يتمكن من فعل المعرفة اللازمة له ، على الوجه الذى كلف ، وان لم يتقدم علمه بها ، فقد سقط سائر ما ذكره فى الفصل الأول ، وبطل أيضا القدح بذلك فى كون المعارف مكتسبة وايجاب كونها ضرورية . وان كنا قد بينا فى أول هذا الكتاب ،

من الأدلة على بطلان الضرورة ، ما يكفى . وبطل بذلك قول أبى عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، فى أن المعارف تقع بالطبع ، لأنه انما يقول على هذا الوجه ونظائره ؛ وقد بينا فساده ، فيجب بطلان قوله .

وبعد ، فقد بينا ، فى صدر هذا الكتاب وفى كتاب التولد ، أن الأفعال لا تقع الا من القادرين ، وأبطلنا / القول بأن فيها ما يقع بالطبع ، وأوردنا فى ذلك ما يكفى ؛ وذلك يدل على بطلان هذا القول فى المعرفة . وانما ظن هو رحمه الله أن الدواعى اذا قويت وصار القادر بحالة يختار معهــا لا محالة الفعل المخصوص ، فيجب أن يكون واقعا بالطبع ، ولم يعلم أنه قد يجب فى القادر أنه لا يختار الا فعلا مخصوصا لقوة دواعيه ؛ وقد بينا صحة ذلك بالالجاء وغيره . واذا صح عنده القول بأنه تعالى لا يختار الا الحسن ولا يفعل القبيح ، ولم يوجب ذلك فى فعله أن يكون بالطبع ، وخارجا عن أن يكون باختيار ، فكذلك لا يمتنع مثله فى الواحد منا اذا قويت دواعيه . وسقط أيضا ما يقوله [١] أصحاب الاتفاق فى المعرفة ، لأنهم يقولون : متى اتفق من العاقل أن يعرف الله ، تعالى ، ثبت التكليف عليه من بعد ، والا فهو زائل ؛ فأما نفس المعرفة فلا يجوز أن يكلفه العبد . وهذا انما قالوه ، لظنهم أن المعرفة لا طريق لها يصح من العبد أن يفعلها عليه ؛ فاذا ثبت أن لها طريقا يفصل بينه وبين غيره ، فان المكلف قد يعرف ذلك الطريق ويحصل فيه وجه وجوب المعرفة . فلا فصل فى الحال هذه بين من دفع صحة وجوبها وتناول التكليف لها ، وبين من دفع فى سائر الأفعال . وقد كشفنا القول فيه .

---

(١) ما يقوله : توجد بعد هذه الكلمة لفظة « من » زائدة فى النص .

الفصل الثانى من شبههم

قالوا : اذا لم يعرف المعرفة ، فكيف يجوز أن يعلم سببها ؟ ومن لم يعلم السبب والمسبب ، لا يصح وجوب ذلك عليه .

وقد بينا من قبل أنه لابد من أن يعلم سبب المعرفة ويميزه من غيره ، على وجه لا يلتبس عليه ، فيلزمه ايجاده وايجاد المعرفة بايجاده . وبينا أن ذلك فى أن / معه يمكن الفعل بمنزلة أن يعرف السبب والمسبب جميعا .

فان قيل : وكيف يعرف المكلف سبب المعرفة بعينها ، ومن حق العلم بذلك أن لا يثبت الا مع العلم بأن النظر يوجب العلم ويوجب علما مخصوصا ، ولا سبيل الى ذلك الا بعد تقديم العلم بنفس المعرفة .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنه قد يعلم السبب وان لم يعلمه سببا ، لأن العلم بأنه سبب غير العلم بذاته وسائر صفاته . وهذا بمنزلة ما نقوله من أنه قد يعرف الدلالة وصفاتها ، وان لم يعلم أنها دلالة ؛ لأن العلم بأنها دلالة ، يقتضى العلم بأن المدلول على ما دلت عليه . فكذلك العلم بأن السبب سبب يقتضى أنه يولد ويوجب ؛ والعلم بذاته ووجوده ومفارقته لغيره لا يقتضى ذلك . فلا يمتنع أن يعرف المكلف النظر فى أنه مخصوص ، ويميزه عن غيره ، وان لم يعلم فيه أنه سبب ، وفى المنظور فى أنه دليل ، الا بعد اختياره . وقد بينا أنه لا يمتنع أن يعلم فى النظر أنه يولد فى الجملة ، والذى يمنع منه أنه يولد علما مخصوصا ، لأن تقدم علمه بذلك يغنى عن النظر ويمنع منه . فان أراد المريد هذا القول ، فقد أجبنا اليه ؛ وان أراد أنه يجب أن يعلم عين المعرفة المتولدة ، فقد ثبت أن فقد العلم بها لا يمنع من صحة ايجاده للنظر .

فان قيل : أرأيتم لو لم يعرف المكلف السبب بعينه ، كما لا يعرف المعرفة ، أكنتم تقولون : ان تكليفه يقبح ؟

قيل له : نعم ، لأنه اذا لم يعرف سبب المعرفة بعينه ، لم يكن له الى ايجاده على الوجه الذى يقتضيه التكليف سبيل ، وانما توجد المعرفة بايجاده فلا يكون له الى فعلهما معا سبيل ، فيقبح منه تعالى أن يكلفه . وانما وجب ذلك / فى النظر الذى هو سبب للمعرفة ، لأنه يبتدئه ولا يجب وجوده بوجود غيره . وكل فعل كلفه العبد على جهة الابتداء فلابد من أن يميزه من غيره ، أو يصح ذلك فيه ليتمكن من ايجاده على الحد الذى كلف . فأما المعرفة ، فانما يوجدها بايجاد النظر ؛ فيان معرفته بالنظر عن معرفته بها ، على ما بيناه .

فان قيل : ومن أين أن النظر مما يصح من القادر منا أن يبتدئه على الوجوه الذى يبتدىء عليها الأفعال المباشرة ؟

(قيل له) : [1] فهو كالحركات وما شاكلها فى هذا الباب .

فان قيل : فيجب على هذا أن تحكموا فى المكلفين أجمع أنهم قبل معرفة الله قد عرفوا النظر الذى يولد المعارف على التفصيل ، وميزوا بعضها من بعض ، وذلك مما ن ادعيتموه علم من حالهم خلافه .

قيل له : ان من علم من حاله خلاف ذلك ، لم يجز أن يكلف المعارف ، وانما يكلف ذلك من يعرف النظر على الوجه الذى بيناه . والمعرفة بأحوال أعيان المكلفين فى هذا الباب مما لا يمكن ضبطه ، ولا ادعاء طريقة معه . والذى نقوله : انه لابد فى المكلف من أن يعرف ذلك ، وطرق تعريفه

(١) قيل له : ساقطة من الأصل .

قد يكون بالخاطر وقد يكون بالداعى والمنبه ، وقد يكون بأن يتفكر من ذى قبل فيعرف أحوال نفسه وينظر فى أحوال الفعل وتعلقه بالفاعل . فلابد فى حكم المكلف من أن يعرف النظر والأدلة ، ويميز بعضها من بعض بأحد الوجوه التى قدمناها .

وقد اختلف شيخانا أبو على وأبو هاشم ، رحمهما الله ، بعد اتفاقهما على ما قلناه فى المعرفة بالأدلة التى ننظر فيها ، هل تحصل من غير التنبيه والاخطار ، أم لا ؟ فمن قول أبى على ، رحمه الله : انه لابد من أن ينبهه الخاطر على دليل دليل ، وبمنزلة بعضه من بعض ، أو الدواعى . وعنـد أبى هاشم ، رحمه الله : / أنه قد يستغنى بكمال عقله ومعرفته بالعادات عن ذلك ، من حيث علم أن طريق المعرفة بالفاعل فعله اذا لم يدرك ، وأنه لا يجوز أن يتوصل الى معرفة النحو بالنظر فى الطب .

والصحيح عنـدنا ، ما قاله أبو على ، رحمه الله ، وان لم يمتنع ، فيما يظهر من الأدلة ، ما قاله أبو هاشم ، رحمه الله . لكن ذلك لا يستمر ، فان فى الأدلة ما يغمض ولا تنجلى مفارقته لغيره ، حتى أن العالم المتبرز ربما يشتبه عليه بعض الأدلة ببعض ، والكلام فى ذلك ذكر من بعد ، فى أبواب الخاطر ، ان شاء الله .

فان قيل : انما يجب ، على ما ذكرتم ، أن نعرف الدليل بعينه ، فأما النظر فكيف نعرفه بعينه ؟ وقد يجوز أن يختلف جنس النظر ، وان كان المنظور فيه واحدا .

قيل له : يجوز أن يختلف جنس النظر اذا تعلق بالدليل على وجهين ،

فأما اذا نظر الناظر فيه على وجه واحد ، فهو متفق فى الجنس ، ويقوم بعضه مقام بعض فيما يوجبه ويولده .

فان قيل : اذا لم يعرف عين ما يفعله من النظر فى هذا الدليل ، فكيف يصح أن يتكلفه ويكلف ما المعرفة ؟

قيل له : لا معتبر بالعين فى هذا الباب ، لأن الغرض بفعله النظر أن يصل به الى المعرفة ، وهو يصل اليها بأى جزء من النظر فعله من هـذا الجنس ، ففقد معرفته بالأعيان ، مع حصول معرفته بهذا الخبر ، لا يؤثر .

الفصل الثالث من شبههم

قد حكينا عنهم أن النظر اذا انقسم ، ففيه ما يولد المعرفة / وفيه ما لا يولد ، كالنظر فى أمور الدنيا . فكيف يصح منه تعالى أن يوجب النظر فى أمور الدنيا ، لكى يصل به الى المعرفة ، مع حصول هذا الاشتباه بين النظرين ؟

واعلم ، أنا قد بينا فى أبواب النظر ، من قبل ، أن الذى يولد منه المعارف هو النظر فى الدليل ، لتعلقه بالمدلول . وبينا أن المستدل يجب كونه عالما بالدليل ، على الوجه الذى يدل ، حتى يولد نظره فى المعرفة . وبينا أن ما خرج من النظر عن هذه الصفة ، لا يولد البتة . فالفصل بين ما يولد منه وما لا يولد ، معلوم على الوجه الذى ذكرناه ، فلا يجوز أن يشتبه ذلك على العالم . فأما اشتباهه على الجاهل ، فغير مؤثر فى هـذا البـاب .

فان قيل : أفتقولون ان المكلف للنظر والمعرفة فى الابتداء يعلم هذه التفرقة بين هذين النظرين ، أم لا ؟ فان قلتم : يعلم ذلك . لزمكم أن يكون

قد عرف من قبل أن فى النظر ما يولد المعارف ، وفيها ما لا يولد ، ويفصل بينهما بالوجه الذى قدمتم ، وهذا مما لا شبهة فى أن المكلف قد لا يعرفه . فان قلتم : انه لا يفرق بينهما . فقد وجب ما سأله السائل من أنه قد كلف أمرا لا يصح أن يميزه من غيره .

قيل له : ان المكلف لا يجب أن يفرق بين النظرين فى هذا الوجه ، وانما يجب أن يعلم الدليل ويعرف النظر الذى يتعلق به فقط ، لأنه اذا عرف ذلك وعلم وجوبه عليه أمكنه أن يوجده ، فان كان مولدا للمعرفة صار موجدا للمعرفة بايجاده ، فهذا القدر هو الذى ينبغى أن / يعرفه . فأما أنه يوجب ويولد ، فانما يعرف ذلك بعد أن ينظر فتحصل له المعارف على طريقة مخصوصة ، فيعلم أنها طريقة التوليد . وقد بينا جميع ذلك من قبل .

ومتى قال السائل : اذا كان النظر فى أمور الدنيا لا يولد المعارف ؟ أو قال : اذا كان النظر فى أمور الدين ما لا يولد العلم ، فقولوا ، فى جميعه ، مثل هذه ، وهذا يوجب عليكم أن لا يحسن دخوله فى التكليف ، فالجواب عن ذلك قد سلف فى أبواب النظر ، لأنا قد دللنا على أنه يولد المعرفة ، ودللنا أن جميعه لا يولد ، وعلى الفصل بين القبيل الذى يولد وبين ما لا يولد ، فاذا ثبت ذلك ، زال القدح بما أورده الآن .

يبين ما قلناه ، أنه قد يجب على المرء عند الحاجة الى نفع ودفع ضرر عن نفسه ومن يمسه أمره ، أن يلتمسه بالأمر الذى يميز من غيره ويظن أنه الأقرب الى حصول بغيته وطلبه ، وان لم يعلم حصوله عنه . فلذلك قد يجب النظر اذا غلب على قلبه أنه الأقرب فى وصوله الى المعرفة ، وان لم يقطع على ذلك فى الحال .

الفصل الرابع من شبههم

قد حكينا عنهم أنهم يقولون : اذا كان فى النظر ما يوجب الجهل ، كما أن فيه ما يوجب العلم ، ولا يفصل المكلف بينهما . فكيف يصح وجوب أحدهما عليه ، مع قيام الاشتباه ؟

والجواب عن ذلك ، أنا قد بينا من قبل أنه ليس فى النظر ما يوجب الجهل ، وأنه قد يختار عنده الجهل وقد يكون داعيا اليه عند المكلف ؛ فأما أن يولده فى الحقيقة ، / فمحال . وقد كشفنا ذلك بما يغنى ، وبينا أنه اما أن يولد المعرفة أو لا يولد شيئا البتة ، وأوضحنا القول فيه ؛ وذلك يسقط ما أورده الآن .

فان قال : لم أذهب فيما أوردته من السؤال هذا المذهب ، وانما قلت : اذا كان المكلف فى الابتداء يجوّز ذلك ، لأن علمه بما ذكرتم لم يتقدم ؛ فكيف يصح منه تعالى أن يوجب عليه المعرفة ؟

قيل له : ان المكلف وان جوّز ذلك ، فلن يخرج عن أن يكون عالما بعين النظر الذى من شأنه أن يوجب العلم . فاذا تقرر فى عقله وجوبه عليه ، صح منه أن يؤديه ، وأن يفعل المعرفة بايجاده ؛ واذا صح منه ذلك مع هذا التجويز كصحته مع فقده ، فأى تأثير لهذا التجويز اذن فى صحة تكليفه ، حتى جعلتموه شبهة ؟

وبعد ، فانه يعلم فى الجملة أن ما يؤدى الى الجهل لا يكون الا قبيحا ، من حيث ثبت فى عقله قبح الجهل ، وثبت أيضا فى عقله أن ما أدى الى القبيح قبيح . فاذا علم ذلك لم يجوّز فى النظر ، الذى علم بالعقل حسنه ووجوبه ، أن يكون موجبا للجهل ، لأنه يتناقض أن يعتقد فيه ذلك . واذا

صح ذلك ، بطل ما سأل عنه من أنه لا يفصل بين النظرين ، لأنا قد بينا أنه يفصل بينهما على الجملة ، ويعلم أن من حق النظر الذى علم حسنه ووجوبه أن لا يولد الجهل وأنه ان ولد شيئا فهو المعرفة ، ويعلم أنه أقرب الى أن يعرف اذن فعل هذا النظر منه اذا لم يفعله . فاذا وجب على الانسان التحرز من المضار فى العقل بالأمور التى لا يعلم أنها توجب التحرز من المضرة ، من حيث نظر فيه أنه بأن يقع به التحرز أقرب ، فغير ممتنع وجوب النظر عليه اذا كان حاله عنده ما ذكرناه .

الفصل الخامس من شبههم /

قالوا : اذا لم يعرف المكلف وجوب النظر والمعرفة ، فلا يصح لزومهما له لأمرين : أحدهما ، أن العلم بحسن الشىء ووجوبه يتبع العلم بعينه ، وهو لا يعرفها ؛ والثانى ، أن تجويزه أن يخترم قبل أن يفعلهما ، يمنع من أن يعلم وجوبهما وحسنهما ، وهذا يوجب خروجهما من أن يلزمه فعلهما .

واعلم ، أن الذى بيناه من قبل من أنه يعرف عين النظر ، وأنه ليس بواجب أن يعرف عين المعرفة المتولدة عن النظر ، وانه ان لم يعرفها فهو بمنزلة العارف لما يلزمه فى أنه يمكنه أن يفعلها بفعل النظر ، يسقط ما أورده أولا . لأنه على أنا نقول : ان النظر يحسن ويجب وان لم يعرفه المكلف بعينه ؛ وليس الأمر كذلك ، على ما بيناه . فأما المعرفة الواجبة عن النظر ، فقد بينا أنه وان لم يعرفها فقد يجوز أن يلزمه فى ذلك اسقاط ما قاله أولا . فأما الذى ذكر ثانيا من أن تجويزه للاخترام قبل الفعل يسقط وجوبه ، فان قدح فى وجوب المعرفة فهو قادح فى وجوب سائر الواجبات عليه من

أفعال القلوب والجوارح ؛ لأن المكلف يجوّز فى كل حال ذلك ، وتجويزه له لا يختص بفعل دون فعل من جملة ما كلف . وانما يصح أن يتعلق بذلك من يقول بأن التكليف مع الفعل لا يتقدمه ولا يتأخره . فأما اذا ثبت بالدليل أنه انما يكلفه الله ، تعالى ، استقبال الأفعال وايجادها من بعد ، فهذا [1] السؤال ساقط .

فان قال : فكيف يصح أن يعلم وجوب الفعل عليه فى المستقبل مع تجويزه أن يخترم ويمنع من فعله . وهلا صار ذلك قدحا فى جملة التكليف ؟

قيل له : انه وان جوّز الاخترام ، على ما ذكرته ، فهو عالم بأنه اذا بقى وشرائط التكليف حاصلة مع العقل والقوى وغيرهما / فذلك الفعل واجب عليه ، فقد علم وجوبه على شرط . ولا فرق بين من يعلمه كذلك ، أو يعلم أنه واجب على كل حال ، وأنه لا يخترم فى الثانى .

فان قال : انه متى علم أنه يبقى الى الثانى لا محالة على حالته ، أمكنه التحرز من ترك الواجب والاقدام عليه من حيث يعلم وجوبه بعينه ، وليس كذلك حاله اذا لم يعلم ذلك ، فقد سويتم بين الأمرين .

قيل له : انه اذا علم وجوبه عليه على الشرط الذى ذكرنا ، علم أنه ان بقى فى الثانى مكلفا فيضره الاقدام على ترك الواجب ، فيعلم بعقله وجوب التحرز منه ووجوب التحرز من ترك الواجب أو من أن لا يفعله هو بأن يفعل الواجب ، فيصح أن تحصل له المعرفة بوجوبه من هذا الوجه . فاذن لا فرق بين أن يجوّز ذلك ، وبين أن لا يجوزه ، وعلى هذا الوجه يوجب

---

(١) فهذا : فى الأصل « وهذا »

ردّ الوديعة والصلاة على المكلف وان جوّز الاخترام فى الثانى ، لأنه قد علم بعقله أنه اذا بقى على حاله ولم يفعل رد الوديعة أو الصلاة استحق العقاب والذم فيلزمه مجانبة ذلك ؛ ولا يتم منه هذا الا بأن يفعل رد الوديعة ويقدم على الصلاة . وانما قلنا : أنه يجوّز الاخترام فى الثانى ، لأنه سأل فى ذلك من حيث لم يحصل له العلم بأنه يبقى ، وهذا هو المتعالم من أحوال المكلفين . وقد بيّن فى الكتب أن العلم بأنه سيبقى اذا انفرد ، يكون اغراء بالقبيح والمعاصى ، فلا يجوز منه تعالى أن يفعله فى المكلف ، وصار كتمان الأجلّ من هذا الوجه مصلحة . وهذه الجملة تسقط ما أورده السائل .

الفصل السادس من شبههم

قد ذكرنا عنهم أنهم قالوا : انما يصير الواجب واجبا بايجاب الموجب ، واذا لم يعرف المكلف الموجب للنظر والمعرفة لم يصح أن يعرف ايجابه لهما ، واذا لم / يصح ذلك لم يصح وجوبهما عليه .

والجواب عن ذلك أنا لا نقول أولا ان الواجب انما يكون واجبا بايجاب موجب على الاطلاق ، لأنه يقتضى أن يحصل واجبا لعلة يفعلها المكلف ، فيكون واجبا لذلك الواجب لأجلها ؛ وليس الأمر كذلك ، لأن الواجب لا يكون واجبا لعلة ، ولا الحسن يحسن لعلة ؛ وقد بينا ذلك فى صدر كتاب التعديل والتجوير من هذا الكتاب فاذا ثبت ذلك ، بطل ما قاله السائل .

فان قال : انما عنيت بما قلت انه يكون واجبا بأن يدل الموجب على ذلك اما بعقل أو بسمع ، ولم أعن بالكلام ما أفسدتموه .

قيل له : اطلاق ما أوردته فى هذا المعنى ليس بحقيقة ، لأن فاعل الدلالة لا يجب أن يكون جاعلا المدلول على ما دلت عليه . يبين ذلك أن فعل زيد

يدل على أنه قادر ، فقد فعل الدلالة ولم يجعل نفسه قادرا . فكيف يجب أن يكون الناصب للأدلة على وجوب الشيء جاعلا له واجبا ؟

فان قال : انما أوردته على هذا الوجه وان تجوّزت فيه .

قيل : فهذا الذى ذكرنا أنه لا يجوز أن ورد على جهة الاطلاق دون أن يبين ، لأنه قد صح أن لا يكون واجبا بالأدلة على أنها توجب وجوبه ، وانما يكشف عن حاله بأن ينظر فيها المكلف . لكنه لا يمتنع لهذا أن يضاف الى فاعلها ، فيقال : انه أوجبها ، خصوصا فى الله ، تعالى ، لأنه مع نصب الأدلة قد أباح سائر العلل وهو الجاعل للمكلف على الوجه الذى يشق عليه فعل ما كلف ، فيضاف ذلك اليه على هذا الحد . وقد بينا ، هناك ، أنه لا يجوز أن يكون واجبا بالأمر والنهى ، على ما يذهب اليه الجبرية . وأفسدنا / كل قول يقال فى ذلك ، سوى ما تقوله ، فلا وجه لاعادته .

فان قال : أفتقولون انه لا يعلم المكلف وجوب الشيء الا مع العلم بالموجب الذى هو ناصب لأدلة ؟

قيل له : لأن الواجب على ضربين : أحدهما يُعلم باضطرار ، والآخر باستدلال . فمتى علم ذلك باضطرار من حال الأول ، ونظر فى الدليل فعلم ذلك من حال الثانى ، صح أن يعلم وجوبه وان لم يعرف الناصب للأدلة ؛ بل لو اعتقد بدّيا أنها لم تحصل بنصب ناصب ، لم يؤثر ذلك فى حصول علمه . فاذا ثبت ذلك ، فقد سقط ما ظنه من بعد . لأنه قدر أنا اذا لم نعرف الموجب ، لم نعرف ايجابه ، واذا لم نعرف ذلك ، لم نعرف وجوب الفعل ، والأمر بالضد مما قاله ، لأنا نعلم وجوب الواجبات أولا ثم نعلم أن لها موجبا قد نصب عليها الأدلة وأقام فيها الحجة .

وبعد ، فلو ثبت أن الواجبات انما تكون واجبة بايجاب الموجب على الحقيقة ، لم يكن يجب أن لا يعرف وجوبه من يجهل الموجب ، ألا ترى أنا قد نعلم القادر قادرا وان لم نعلم أن له قدرة ، وان لم يجب كونه قادرا الا بها ؟ فالعلم بالمعلول قد يحصل مع فقد العلم بالعلة . فما قاله ، لو صح ، لم يقدح فيما قلناه من وجوب النظر والمعارف . فاذا صح ما ذكرناه ، لم يمتنع أن يعرف المكلف ، اذا دعاه الداعي وخوّفه [1] المخوف من ترك النظر فى معرفة الله بالعقاب الذى يجوّزه ويعرف أماراته ، أن يعلم وجوبه عليه ، وأن تجب عليه المعرفة بايجاب سببها ، على ما بيناه ، وان لم / يكن قد عرف الله ، وعلم أنه الموجب والناصب للادلة .

الفصل السابع من شبههم

قد بينا انهم ربما قوّوا ما أوردوه بذكر السمعيات ، فقالوا : اذا لم تلزم الصلاة الا وقد عرف المكلف الموجِب ، وأنه أوجبها ، ولولا ذلك لم تجب عليه ، فكذلك القول فى المعرفة .

واعلم أن الواجب يختلف ، ففيه ما لا يعلم الوجه الذى له يجب من جهة العقل ، فيفتقر فيه الى السمع ، ومنه ما تعلم جهة وجوبه عقلا . يبين ذلك أنا نعلم وجوب رد الوديعة من جهة العقل ، ولا نفتقر فيه الى سمع من حيث علمنا الوجه الذى له يجب . فيجب أن ننظر فى الوجه الذى له يجب النظر فى معرفة الله . فان علمناه من جهة العقل ، فارق الصلاة ، والا صح ما أورده السائل . وقد علمنا أن ذلك يعلم عقلا ، لأنه يخاف من تركه خوفا صحيحا . وكل من خاف من ترك شىء ، وأمل بزوال ما نخافه بفعل

---

(١) وخوفه : فى الأصل « وجوبه » .

أمر مخصوص ، لزمه ذلك . فاذا كان هذا وجه وجوبه على ما نبينه ونفسره ، وكان يعلم من جهة العقل ، فيجب أن يجرى مجرى رد الوديعة فى أنه لا يفتقر فيه الى سمع . وليس كذلك حال الصلاة ، لأن الوجه الذى له تجب لا يعلم الا سمعا ، لأنها لطف فى سائر الواجبات ، وهذا لا طريق للعقل اليه . فلذلك وقفنا فى وجوبها على السمع . والسمع ، فانما نعلم صحته بأن نعرف الله ، تعالى ، وأنه حكيم لا يفعل القبيح . فوجب أن تتقدم للمكلف معرفة / الله ، تعالى ، ومعرفة السمع جميعا ، ليعلم وجوب الصلاة . وفارق حالها فى هذا الوجه حال النظر والمعارف . والكلام فى أن الوجه الذى ذكرناه لأجله يجب النظر ، فنفسره فيما بعد . فليس لأحد أن يتعقب ما أوردناه بذكر ذلك .

الفصل الثامن من شبههم

قد حكينا عنهم قولهم : انه ، تعالى ، لو أوجب المعرفة ، لكان قد ارادها وأمر بها ، لأن ذلك هو طريق الايجاب . فكان يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وارادته . فاذا تعذر ذلك ، وجب سقوطها . واذا سقط وجوبها ، سقط وجوب النظر ؛ لأنه انما يجب لأجل المعرفة ، لا لأمر يرجع اليه .

واعلم أنا قد بينا أن المكلف قد يعلم الواجب واجبا من جهة العقل ، وان لم يعرف الموجب ولا ايجابه له . فالأمر والارادة يجريان هذا المجرى ؛ لأنه قد يعلم ، لحصول الخوف من ترك النظر ، وجوبه ووجوب المعرفة ، وان كان شاكا فى الأمر والارادة . كما قد يعلم وجوبهما ، وان كان غير عالم بالله ، تعالى . وذلك يسقط هذا السؤال .

وقد بينا ، أن الحال فى وجوب النظر والمعرفة ، بخلاف الحـال فى الشرعيات التى طريق معرفتها الأمر . لأنها لا يجوز أن تعرف الا عنـد معرفة الأمور ، وبعد تقدم العلم بالله وحكمته . وليس كذلك ما يعلم بالعقل وجوبه .

وقد بينا ، أن النظـر والمعرفة فى هـذا الباب بمنزلة رد الوديعة ، والانصاف فى أن معرفة / وجوبهما لا تتعلق بالسـمع البتة .

فان قيل : فهل يصح أن يعرف من يلزمه النظر والمعرفة ابتداء الأمر والارادة ، أم لا يصح ذلك ؟

قيل له : انه لا يصح أن تعلم أن الله ، تعالى : قد أرادها منه ، الا بعد تقدم معرفته . لأن العلم بذلك فرع على العلم بذاته . ولابد من أن تتقدم له المعرفة بأنه حكيم لا يفعل القبيح ، لتعلم أنه لم يكن ليجعله على الصفة التى يكون مكلفا معها الا وغرضه التكليف ، ونعلم أنه لا يجوز ذلك الا بأن يريد منه فعل ما كلفه على وجه مخصوص . ومتى لم تتقدم له المعرفة بهذه الأمور ، لا يصح أن يعرف كونه مريدا للنظر والمعرفة ، ولا كونه مكلفا . فأما الأمر ، فانما يعلم بعد ما ذكرناه بأن يسمع الأمر ، ويعلم أنه من قبله تعالى . فيعلم بذلك أنه قد أمر بهما وبغيرهما .

فان قال : أفتقولون : ان من يلزمه النظر والمعرفة لابد من أن تراد منه ، ويؤمن بهما ، أم قد يجوز خلافه ؟

قيل له : لابد من أن يكون ، تعالى ، قد أرادهما منه ، لأن ذلك مما يقتضيه كونه مكلفا ، على ما تقدم ذكره فى بابه . فأما كونه ، تعالى ، آمرا بهما ، فمما لا يجب بالعقل ، ويجب كونه موقوفا على السـمع . فان علم

الله ، تعالى ، أن فى فعله مصلحة لبعض المكلفين فعله ، والا أخلى المكلفين منه . وانما يكون كذلك ، لأن الغرض بالأمر أحد شيئين : اما أن يستدل به على أن ذلك الشيء مر د له تعالى ، فيعلم بذلك حاله ؛ واما / أن يكون لطفا ومصلحة تبعث على النظر والتمسك بالطاعة . فاذا لم يعلم اختصاصه بذلك من جهة العقل ، وعلم بالعقل وجوب ذلك ، لأن له طريقة يعرف بها وجوبه ، فكيف يجب القضاء بحصول الأمر عقلا ؟

فان قال : انما أحكم بذلك ، لأنه تعالى لا يجوز أن يريد فعل غيره الا بأن يأمر به . فاذا صح بالعقل معرفة الارادة ، صح به معرفة الأمر .

قيل له : ليس يمتنع أن يريد ، تعالى ، فعل غيره ، وان لم يأمر به ، اذا كان قد دل عليه بوجه سوى الأمر . وانما تجب معرفة ذلك ، اذا كان طريق معرفته الأمر دون غيره ، على ما تقوله فى الشرعيات . ولذلك لا يوجب أن يأمر ، تعالى ، أهل العقول برد الودائع وترك الظلم ، وان وجب أن يريدهما منهم من حيث بان الدليل العقلى على وجوبهما مناف للأمر بالوعيد .

الفصل التاسع من شبههم

قالوا : لو وجب النظر والمعرفة على المكلف ، لصح منه أن يطيع الله ، تعالى ، ولا يصح أن يطيعه بالفعل وهو غير عالم به . فاذن لا يصح تكليفه بهما ، لأنه يقتضى أن لا يعرف الله ليصح أن ينظر فيعرفه . ويجب أن يكون عارفا بالله ، ليصح منه أن يطيعه بالنظر والمعرفة . وهذا يتناقض .

والجواب عن ذلك ، أنه قد يصح من المكلف أن يطيع الله ، تعالى ، بفعلهما ، وان لم يكن عارفا بالله ، تعالى . لأن المطيع انما يكون مطيعا بالفعل،

متى فعله ؛ والمطاع مريد له منه ، سواء علم المطاع أو لم يعلمه ، وعلم ارادته أو لم يعلم . وعلى هذا الوجه ، / يوصف العاصى بأنه مطيع للشيطان ، وان لم يكن فى حال معصيته يعلم أن الشيطان مريد ذلك منه ، بل ربما يخطر بباله فى تلك الحال أمر الشيطان البتة . وربما مدح الرجل عبده بأنه يفعل ما يريد منه ، وان لم يعلم ذلك ، ويولد بذلك مدحه . واذا ثبت ذلك ، صح كونه مطيعا بهما ، وان لم يعرف الله تعالى . وفى ذلك زوال التناقض الذى ادعاه فى تكليفهما .

على أنه ان وجب علينا من هذا السؤال أمر ، فانما يجب أن نمتنع من اطلاق القول بأنه مطيع بالنظر والمعرفة ، لا أنه يقدح فى صحة قوله بهما أو فى حسن تكليف الله ، تعالى ، بهما ؛ والعبارات لا تؤثر فى هذا الباب .

فان قال : أليس متى لم يصح من الانسان أن يطيع الله ، تعالى ، فى فعل الصلاة ، ولم يقصد بها هذا الوجه ، لم يصح وجوبها عليه ؛ فهلا حل النظر والمعرفة محلها ؟

قيل له : انه لا يمتنع ، فى الواجب اذا وجب شرعا ، أن يكون وجه وجوبه ما ذكرته ، لأنه [١] انما يجب للمصلحة ، فعلى الوجه الذى يعلم الحكيم وقوع المصلحة به يوجبه . وليس كذلك ما يجب عقلا ، لأن الذى له يجب من الوجوه معلوم بالعقل . فيجب على المكلف أن يؤديه على الوجه الذى يلزم بالعقل ، ولا يعتبر بما سواه من الوجوه التى قد تختص كثيرا من الواجبات بأن تجب عليها .

وقد بينا ، من قبل فى هذا الكتاب ، أنه لا يجب ، على ما حددنا به

---

(١) لأنه : فى الأصل « لا أنه » .

الطاعة ، أن يكون تعالى مطيعا لنا متى فعل ما أردناه منه ، لأنه يعتبر فى تلك [1] المرتبة كما تقوله فى صيغة الأمر ، أو لأنه يوهم ما لا يجوز / على الله . وقد بينا الخلاف فى ذلك ، فلا وجه لاعادته .

فان قيل : كيف يصح أن يستحق المكلف الثواب بهما ، وهو غير قاصد الى موافقة ارادته ، تعالى ، والى طاعته بفعلهما ؟

قيل له : ان الثواب انما يستحق على الفعل ، متى اختص فى نفسه بما يقتضى كونه واجبا أو ندبا ، وعلم العاقل من حاله ذلك ، وفعله لما حسن ووجب فى عقله . ولا يعتبر فى ذلك سوى ما بيناه ، اذا كان الفعل شاقا . وانما يرجع فيما عدا هذا الوجه الى السمع ؛ فربما ورد بأنه اذا أدى الفعل على جهة الطاعة والتقرب ، استحق به الثواب اذا كان ذلك جهة لوجوبه ولكونه مصلحة وربما ورد السمع بأن ما يستحق به من الثواب يزداد اذا أداه على هذا الوجه . فأما أن نجعل ذلك شرطا فى استحقاق الثواب بالعقل ، فمحال . ولو صح ذلك ، لوجب أن يجعل شرطا فى استحقاق المدح به . واذا لم يثبت ذلك فى المدح ، فكذلك فى الثواب لأن شرائطهما تتفق ولا تختلف اذا كان تعلقهما بالفعل على وجه واحد . وانما يختص استحقاق الثواب بالمشقة ، لأن لها من الحكم معه ما ليس لها مع المدح . وهذا بين بحمد الله .

الفصل العاشر من شبههم

قالوا : اذا كان المأمور بالمعرفة من حقه أن يكون منهيا عن الجهل ،

(١) تلك : فى النص ذلك

(١) انه : فى النص ان

فمتى [1] وجب عليه ، لابد من أن يقبح منه تركها بالجهل . / وقد علمنا أن ، قبل وقوع الجهل منه ، لا يعلم الجهل جهلا ؛ واذا لم يعلم ذلك ، لم يصح أن يتحرى تركه . واذا لم يجز لأجل هذا أن يكلف ترك المعرفة ، لم يجز أيضا أن يكلف المعرفة . واذا صح ذلك ، لم يكلف النظر ، لأن الغرض بايجابه ايجاب المعرفة .

واعلم ، أن الصحيح فيمن لزمته المعرفة أن يقبح منه الجهل ؛ وكما يستحق بفعلها الثواب ، فكذا يستحق بفعل الجهل العقاب ؛ وكما يتناولها التكليف في باب الاقدام ، فكذا يتناوله التكليف في باب الامتناع منه . وان كان المكلف مأمورا بها ، فهو منهي عن الجهل . والأمر في هذا الباب أجمع ، على ما ذكره السائل . لكنه ظن أنه اذا لم يمكنه أن يعرف الجهل جهلا قبل وقوعه ، لم يصح أن يلزمه تركه بفعل المعرفة . وليس الأمر كما قدر ، لأنه اذا عرف طريق المعرفة وهو النظر المخصوص الذى من بيانه أن يولدها ، صح منه ايجادها بايجاده . وايجادها على هذا الوجه ، هو ترك للجهل ، لأن من حقه أن يضادها ، وترك الشيء هو ضده على بعض الوجوه . فقد ثبت اذن أنه يصح منه أن يترك الجهل بالمعرفة .

فان قيل : فيجب أن يصح منه ترك المعرفة بالجهل أيضا ، ليصح أن يكلف المعرفة .

قيل له : وذلك أيضا صحيح منه ، لأنه يصح منه أن يبتدىء فعل الاعتقاد والذى هو جهل ، فيكون بفعله تاركا للاعتقاد الذى هو من جنس المعرفة . ولا يقال : انه ترك به المعرفة ، لأن من حقها أن تقع متولدة . /

---

(١) فمتى : في الأصل « ومتى » .

والمباشر لا يكون تركا للمتولد ، من حيث يجب وجوده بوجود سببه . ومن حق الترك والمتروك أن يصح من القادر ، فى كل واحد منهما ، أن يبتدئه وأن يبتدىء ضده . لكنا وان لم نطلق هذا القول ، فمن جهة المعنى لانمتنع من أن نقول بأنه قد ترك بها الجهل ما يضاده من المعرفة .

فان قال : فكيف يجوز أن يترك المعـرفة بالجهل وهو لا يعرفه ، أم كيف يجوز أن ينهى عنه من غير أن يعرف وجه قبحه ، وهو انما قبح لكونه جهلا ؟

قيل له : متى قبح ذلك لوجهين ، لم يمتنع أن يكون العلم بأحدهما يقوم مقام العلم بالآخر فيما معه يصح أن يتحرز منه . وقد بينا ، أن الجهل كما يقبح منه كونه جهلا ، فقد يقبح لكونه اعتقادا للشيء على وجه لا تسكن النفس اليه . وهو وان لم يعلم من حاله قبل فعله له أنه جهل ، فهو يعلم من حاله فيما يبتدئه من الاعتقادات أنه لا تسكن النفس اليها ، فيعلم بذلك أن اقدامه عليها يقبح .و اذا دخل الجهل فى هذه الصفة ، أمكنه التحرز من فعله ؛ كما يمكنه الاقدام على المعرفة بفعل النظر ، من حيث قد علم فى الجملة أن ما يحصل عن النظر يقتضي سكون النفس ، على ما قدمنا القول فيه . وقد بينا ، من قبل : أنه وان لم يعلم الجهل جهلا قبل أن يفعله ، فهو عالم فى الجملة أن النظر لا يجوز أن يجب عليه وهو يؤدى الى الجهل . فيعلم أنه لا يؤدى اليه ، وأنه ان أوجب شيئا من الاعتقادات فلا يوجب الا المعرفة . وهذا وان علمه فى الجملة ، فانه يحل فيما يأتى ويذر مما كلف محل أن يعرف حال المعرفة والجهل على طريق التفصيل . وكل ذلك يسقط هذه الشبهة . وقد /نقضنا القول فيها من قبل . وبينا ما يغنى . فلا وجه لإعادته .

الفصل الحادي عشر من شبههم

قالوا : اذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لطفا ، ولابد فى المكلف من أن يعرف وجه وجوبها ، ولا سبيل له الى العلم بذلك الا وقد عرف الله ، تعالى ، فيجب ان لا يصح أن تلزمه المعرفة . وفى ذلك اسقاط وجوب النظر أيضا .

واعلم ، أن الوجه الذى له يجب ربما قام الظن فيه مقام العلم ، وربما كان بخلافه . وكذلك الوجه الذى له يقبح القبح . يبين ذلك أنه لا فرق بين أن يعلم العاقل أنه يتحرز ببعض الأفعال من مضار معلومة ، وبين أن يظنها ويظن أنه يتحرز منها لهذا الفعل فى أن فى الوجهين جميعا يلزمه التحرز بذلك الفعل ، فقام الظن فيه مقام العلم . وأكثر ما يتحرز العاقل منه ، يجرى على طريقة الظن . وهذا فى بابه بمنزلة ما نقوله ، فى الألم : انه لا فرق بين أن يحسن لظن النفع الذى يوفى عليه أن للعلم بذلك من حاله . وكل ذلك أصول فى العقل ، لا يحتاج فيه الى دليل .

فاذا صح ما ذكرناه ، لم يمتنع أن يعلم العاقل أن النظر فى معرفة الله يكون أقرب الى زوال ما يحذره اذا أورد عليه الخاطر والداعى على ما نبينه فيما بعد . فيعلم عند ذلك وجوبهما ، فلا يحصل عالما بوجوب شىء لم يعلم وجه وجوبه ، بل يكون قد عرف وجه وجوبه وعلم وجوبه . / وفى ذلك اسقاط ما سأل عنه ، لأنه ظن أنا نجيب الى أنه قد علم وجوب النظر ، وان لم يعلم وجه وجوبه . والحال بخلاف ما ظنه على ما بيناه .

فان قيل : أفيجوز أن يعلم ، فى النظر والمعرفة كونهما لطفا فى الحقيقة ، وحاله هذه ، أم لا يعلم ذلك من حالهما ، الا وقد عرف الله ، تعالى ؟

قيل له : انه يعلم فى الجملة أن الأمر ، ان كان على ما ألقاه الخاطر ، فلابد من أن يكون لطفا ، لأنه قد علم بعقله أن علمه بأن له فى الفعل منفعة يدعوه الى فعله ، وعلمه بأن عليه فى الفعل مضرة يدعوه الى أن لا يفعله . فمتى عرف الله ، سبحانه ، وعلم أنه يستحق من جهته الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، كان الى فعل الطاعة ومجانبة المعصية أقرب منه اذا لم يعرف ذلك . فقد تقرر فى عقله فى الجملة من حال المنافع والمضار التى يحذرها ، ما ذكرناه ، وتعلم فى الجملة لما ألقاه الخاطر أمارة ، فتعلم أن الأمر ان كان على ما ألقاه ، فهذه المعارف هى ألطاف ومصالح . ويقوم علمه بذلك ، على سبيل الجملة ، مقام علمه بها على التفصيل فى الوجه الذى يقتضى وجوب الفعل .

فأما معرفته بأن هذه المعارف ألطاف على جهة التفصيل ، فلا تصح الا وقد عرفها . لأن العلم ، بكونها ألطافا ، فرع على العلم بها . لكن ذلك لما لم يحتج اليه فى التكليف ، وصح لزوم النظر له فى معرفة الله ، تعالى ، وان كان غير عارف به ، وغير عارف من أحوال هذه المعارف ما ذكرناه .

فان قيل : فأنتم تقولون فى الشرعيات : / انه لو اعتقد فيها أنها ليست بمصالح أنه لا يجوز أن يعلم وجوبها ، فكيف يصح من العاقل أن يعلم وجوب النظر والمعرفة مع تجويزه فيهما أنهما ليسا لمصلحة ؟

قيل له : انما نقول بما ذكرته اذا اعتقد العاقل ، بعد ثبوت وجوب الشرعيات ، أنها ليست بمصالح . فأما اذا كان مجوزا فيها كونها كذلك قبل ثبوت وجوبها ، فذلك غير مانع من أن يعلم وجوبها بأن يستدل فيعلم أن الحكيم لم يكن ليوجب ما ليس له صفة الوجوب . فاذا لم يكن لها

صفة يقتضى وجوبها الا كونها مصلحة ، فالواجب أن يكون كذلك ، ويدفع عن نفسه التجويز المتقدم . وكذلك يجب ، فيمن كلف النظر والمعرفة ، أن يدفع تجويز ذلك عن نفسه بأن يأخذ فى طريق العلم بأن هذه حال المعارف . لكنه لا يمكنه أن يعرف ذلك الا بعد أوقات من حال النظر . وليس كذلك حال من تقدمت له معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة حكمته ، والنبوات . لأنه يعلم بالشريطة أن ما ورد الشرع بوجوبه ، يجب أن يكون لطفا ومصلحة . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجرى هذا الباب .

الفصل الثانى عشر من شبههم

قالوا : ومن حق المكلف ألا يكلف الفعل الشاق الا للثواب . واذا لم يصح من المكلف النظر والمعرفة أن يطلب هذا الثواب بهما ، فيجب أن لا يحسن منه أن يكلفه . ومتى لم يحسن ذلك ، لم يصح كونهما واجبين .

واعلم ، أنه ليس يجب فيما كان شرطا فى حسن التكليف من جهة / المكلف أن يكون نفسه شرطا فى صحة أداء المكلف لما كلف ، أو فى حسن ذلك . بل الواجب أن يحصل فى كل واحد فيهما ما يختص به من الشرائط . لأن فعل المكلِّف ينفصل من فعل المكلَّف ، فلا يجب كونه شرائطهما واحدا ، كما لا يجب اذا حسُن أحدهما أن يحسن الآخر . ولهذا صح أن تحسُن منا المباحات ، وان لم يحسُن من القديم ، تعالى ، أن يكلفناها . ولذلك يصح فى لشاهد أن يحسن العطية ويقبح الأخذ ، أو يحسن الأخذ ويقبح العطية ، من حيث كان كل واحد منهما فعلا لغير ما للآخر فعل له ، فروعى فى كل واحد منهما شرطه . فاذا ثبت ذلك ، لم يجب اذا قلنا : ان المكلِّف الحكيم لا يحسن أن يكلف الا وغرضه بالتكليف التعريض للثواب ، أن

نقول فى المكلف : انه لا يحسن منه اذا ما كلف الا لهذا الغرض ، الا أن تقوم الدلالة على وجوب اتفاقهما فى هذه الشريطة . ولا دليل يدل على ذلك ، بل قد دلت الدلالة على خلافه ؛ لأنه ، تعالى ، انما وجب فى تكليفه هذا الشرط من حيث كلف الشاق . فلو لم يرد به التعريض للثواب ، لكان ظلما وعبثا . وليس كذلك أداء المكلف لما كلف ، لأنه متى فعله للوجه الذى له وجب خرج من أن يكون عبثا . فصار قصده ، تعالى ، بالتكليف الى التعريض للثواب مما يحسن التكليف ، فيكون وجها لحسنه ووجوبه . وليس كذلك فعل المكلف ، لأنه يكفى فى جهة حسنه ووجوبه بما يعرفه من حاله . ألا ترى أنه اذا عرف فى الوديعة أنه يجب عند المطالبة ردها ، لزمه ذلك ، وان لم يعلم الثواب ، وان لم يحسن منه ، تعالى ، الالزام الا للثواب . فكذلك القول ، فى النظر والمعرفة : / انه لا يمتنع فيهما أن يجبا ، وان لم يعرف المكلف الثواب ، وان لم يحسن منه تعالى الايجاب الا للثواب .

وبعد ، فان استحقاق الثواب بالفعل لا يكون وجها لوجوبه ، لأنه انما يستحق به اذا انفرد وجوبه وتقدم ، فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع اليه دون الثواب . فلأنه قد يستحق الثواب بالفعل لا يكون وجها لوجوبه ، لأنه انما يستحق به اذا انفرد وجوبه وتقدم . فيجب أن يكون وجه وجوبه أمر يرجع اليه دون الثواب . فلأنه قد يستحق الثواب بالفعل ، وان لم يكن واجبا عليه ؛ ولو كان وجها لوجوبه ، لوجب اتفاق جميع ما يستحق به الثواب فى الوجوب .

فان قال : فلو علم المكلف أنه لا يستحق الثواب بهذه الأفعال ، أليس كان يسقط وجوبها ؟ فهلا دل ذلك على أنه كالوجه فى وجوبها ؟

قيل له : ان هذا غير مسلم . لأنه لو علم أن لا ثواب ، وعلم الوجه الذى له تجب الواجبات عليه ، لكانت واجبة . وانما كان يقدح ذلك فى حكمة المكلف والموجب ، لا فى وجوب الفعل . يبين هذا ، أن الفعل قد يجب على الله ، تعالى ، وان استحال عليه الثواب من حيث تستحيل عليه المنافع والمضار لما كان وجوبه من غير ايجاب موجب . وذلك يدل على أن فقد الثواب لا يقدح فى وجوب الفعل ، لو علم ذلك ؛ فكيف وذلك غير معلوم ؟ لأن من يلزمه النظر والمعرفة ، وان لم يعلم الثواب والعقاب ، فانه يقوى فى ظنه أن أحدهما يستحق بالطاعة كاستحقاق المدح بها ، والآخر يستحق بالمعصية كاستحقاق الذم بها ، اذا ورد عليه الخاطر والداعى . فلا يجوز أن يلزمه / النظر ، الا وحاله هذه . ولو علم أن الثواب لا يستحقه على الطاعات ، ولا العقاب على المعاصى ، يخرج من أن يلزمه النظر والمعرفة من حيث كان وجه لزومها له الظن الذى ذكرناه . لأن عنده يحصل الخوف الذى معه يلزمان ، لا لأن العلم بفقد الثواب أثر فى وجوب الواجبات . لأنه لو كان بدلا من هذا الواجب برد الوديعة والانصاف لم يسقط وجوبهما بذلك ، لما لم يكن وجه وجوبهما ما يؤثر هذا العلم فيه ، فانما يخرج النظر لو لم تثبت هذه المعرفة من أن تكون واجبا ، لأنه يقدح فى وجه وجوبه ، وهو الظن والخوف الذى ذكرناه .

فان قيل : أليس ، فى الشاهد اذا فعل المستأجر الشاق لا لبدل ، قبح منه ، وانما يحسن ذلك منه للعوض والبدل ؛ فهلا قلتم بمثله فى الطاعة ؟

قيل له : ان العوض فى الفعل الشاق ، فى الشاهد ، هو الذى يخرجه عن كونه ظلما ، ولو خرج عن كونه كذلك لغير بدل لحسن . ولهذا قد يحسن اذا كان له فيه سرور ، وان لم يكن هناك بدل ، متى فعل ذلك لنفسه

أو لمن يمسه أمره . وليس كذلك حال الواجبات ، لأنه ليس وجه وجوبها الثواب ، لما بيناه ، وانما تجب لوجوه تقع عليها . فمتى علمها كذلك ، لزمته ووجبت عليه سواء علم الثواب أو لم يعلم .

فان قيل : فما قولكم فى الصلاة وسائر الشرعيات ؟ أليس وجه وجوبها طلب الثواب بها ، ولو لم يعلم المكلف استحقاق الثواب بها لم يكن تجب عليه ، فهلا وجب مثل ذلك فى النظر والمعرفة ؟

قيل له : ان وجه وجوب الصلاة هو كونها مصلحة ، وانما يعلم كونها كذلك لو ورد الايجاب من قبل الله بها ، / لأنه لا يستدرك بالعقل الوجه الذى له صارت مصلحة ، فوجب الافتقار فيه الى السمع . فان كان فقد العلم بالثواب واستحقاقه يقدح فى أحد هذين ، فالواجب أن لا يعلم وجوبها ، والا فغير ممتنع أن يعلم ذلك . وقد علمنا أن المكلف اذا علم بعقله أنه ، تعالى ، لا يوجب مع حكمته ما ليس له صفة الايجاب ، وعلم فى مثل الصلاة أنه لا صفة له عقلية يجب لأجلها ، علم أنه ان وجب فانما يجب لكونه مصلحة . وقد علم أن المصالح فى الدين تستدرك سمعا ، فيعلم أنه ، تعالى ، اذا أوجبه فانما حسن منه الايجاب مع حكمته لكونه لطفا ، فيعلم لزومه له ، ولا يجوز أن يعلم ذلك وهو سائل فى أنه ، تعالى ، يثيب أم لا . لأنه يجب أن تتقدمنه المعرفة بالشروط التى لها يحسن منه التكليف ، فصار فقد العلم بذلك يؤثر فيما معه يعلم وجوب الشرعيات ، وفقده لا يؤثر فيما معه يعلم وجوب النظر والمعرفة . فلذلك فرقنا بينهما .

فان قيل : فهل يصح من المكلف أن يطلب بالنظر والمعرفة الثواب بعلم انه يستحقه بهما ؟

قيل له : لا ، لأنه لا يصح أن يعرف استحقاق الثواب على الفعل ، ولما عرف الله ، تعالى ، بتوحيده وعدله ، لأنه فرع على هذه المعارف . فلا يصح أن يحصل له قبل حصولها ، كما لا تعرف النبوات فى حال لزوم النظر فى معرفة الله له . فأما طلب الثواب به ، اذا كان عن غير معرفة ، فقد يصح منه بأن يعتقد ذلك فيه تقليدا ، أو يظنه فيلتمسه به . لكن هذا الطلب مما قد منع المكلف منه ، لأنه انما يحسن أن يطلب ما تعرف صفاته ، لأن عند ذلك يصح أن تعلمه حسنا ، فيحسن منه الطلب اما على / شرط أو غير شرط . ومتى لم يعلم ذلك ، لم يحسن منه . ولهذا لا يحسن من المقلدة أن تدعو الله ، تعالى ، ويلتمسوا منه بالدعاء النعم وما شاكلها (١) ، لأنهم لا يعرفون الأحوال التى معها يحسن طلب ذلك . فعلى هذا الوجه ينبغى اجراء هذا الباب .

الفصل الثالث عشر من شبههم

قالوا : اذا لم يصح من المكلف أن يتقرب الى الله ، سبحانه ، بالنظر والمعرفة ، ويطلب بهما مرضاته ، ويعبده تعالى بهما أو يعظمه بفعلهما ، فكيف يصح وجوبهما عليه ؟

واعلم ، أن التقرب مأخوذ فى المعنى من القرب ، فحقيقة ذلك لا تجوز على الله ، تعالى . وانما يصح ذلك فى الأجسام التى يصح عليها القرب والبعد . فاذا قيل : ان العبد يتقرب الى الله ، تعالى ، بفعل الصلاة ، فالمراد به أنه يطلب منزلة الثواب لديه ، لأنه أقرب المنازل عنده وأرفعها . ذلك فى الشاهد متعارف ، لأن أحدنا قد يخاطب الملك فى بعض الأحوال

(١) وما شاكلها : فى النص وما شاكله .

بذلك ، فيقول : انما أتقرب اليك بهذا الفعل ، اذا طلب به ضربا من الرفعة لديه . وربما قال بدلا من ذلك : أتقرب من قلبك . فعلى هذا الوجه استعملوا هذه اللفظة . فاذا صح ذلك ، وقد بينا فى الفصل المتقدم أن المكلف للنظر والمعرفة ابتداء لا يصح أن يعرف الثواب وان استحقه على النظر وسائر الطاعات ، فيجب أن لا يصح منه أن يطلب بالنظر الثواب . فاذا كان هذا هو طلب القرب من الله ، تعالى ، وهو الذى يفيده التقرب ، فيجب أن لا يصح منه أن يطلب بالنظر / الثواب . فاذا كان هذا هو طلب القرب من الله ، تعالى ، وهو أن يتقرب ، وهذا مما يصح ولا يحسن على ما بيناه من قبل . لأن حسن التقرب بالفعل متعلق بشروط منها أن يكون عارفا بالله ، تعالى ، ومنها أن يعرف استحقاق منزلة الثواب على الفعل الذى يتقرب به . ولذلك لا يحسن من أحدنا أن يتقرب الى الله ، تعالى ، بفعل المباحات لما لم يستحق بهما الثواب .

ولذلك قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : ان التقرب بفعل الصلاة وغيرها الى الله ، تعالى ، من العاشق لا يحسن وان صح . وذلك أنه مع فسقه لا يستحق الثواب على الصلاة ، لأنها تقع محيطة بفسقه ، فيكون طالبا للثواب على وجه يقبح عليه . فذلك وان صح منه ، فهو غير حسن ، الا أن يفعلها مع التوبة فيحسن منه التقرب بها . فاذا كان المصلى مع معرفته بالله ، تعالى وبالثواب ، لا يحسن منه ذلك ، فبأن لا يحسن ممن لا يعرف كلا الأمرين أولى .

فأما العبادة لله ، تعالى بالفعل فانه يحسن اذا عرفه وعرف أنه المنعم بكمال النعم ، فيعلم حسن عبادته . فيصح اذ ذاك أن يعبد بالفعل ويحسن

ذلك ، وانما تعبّده بالفعل بأن يؤديه على وجه الخضوع والتذلل له . ولذلك لا يصح تعظيمه بالفعل الا على هذا الوجه الذى ذكرناه . وكذلك القول فى طلب مرضاته بالفعل ، لأن معنى ذلك أنا نطلب موافقة ارادته ، ولأن فاعل ما أراده يكون مرضيا له ومبتغى لرضاه . فاذا صح ذلك ، سقط جميع ما سأل / عنه .

فأما الشرعيات ، فانما يحسن منا أن نؤديها على وجه التقرب والعبادة ، لحصول المعرفة بالله ، تعالى ، قبل حصول العلم بوجوبها ، على ما بيناه . فصح منا ذلك فيها ، وصح أيضا أن يصير ذلك جهة لها ، حتى لو أديناها على غير هذا الوجه لم يقع الموقع . فليس لأحد أن يلزمنا الشرعيات ، على ما ذكرناه فى النظر ، فيوجب علينا أن نجعل التقرب فيه شرطا ، كما جعلناه فى الشرعيات شرطا . ولو وجب ذلك ، لوجب مثله فى رد الوديعة وسائر الواجبات . وهذا بين السقوط .

الفصل الرابع عشر من شبههم

وربما قالوا : من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه أن يستحق العقاب على تركه . لأن عند ذلك ، يمكنه التحرز من تركه ويتحرى فعله . فاذا لم يصح ذلك فى النظر والمعرفة ، وفى تركهما ، فيجب سقوط وجوبهما .

واعلم ، أن المكلف اذا علم الوجه الذى له يجب الفعل ، علم وجوبه ، وان لم يعلم استحقاق العقاب بتركه . كما يعلم وجوبه ، وان لم يعلم استحقاق الثواب بفعله ، على ما بيناه فى رد الوديعة وغيره . فكما أن علمه بالثواب خرج من أن يكون شرطا على ما بيناه من قبل ، فكذلك علمه بالعقاب .

فان قيل : اذا لم يعرف استحقاق العقاب ، فكيف يخاف من ترك النظر ؟ وعندكم أنه انما يجب للخوف من تركه ؟

قيل له : قد بينا أن الخوف قد يحصل مع العلم بالمضرة ومع الظن بها ، وأنه فى الوجهين جميعا يلزمه التحرز ، فان ذلك يجرى مجرى كمال العقل . لأن العلم بأنه / يلزمه التحرز من المضار المظنونة ، كالعلم بوجوب التحرز من المضار المعلومة . وقد بينا أن الأكثر فيما نعلم وجوب التحرز منه ، يجرى على طريقة الظن . لأن أحدنا لا يعلم أن الأمور المستقبلة تقع لا محالة . فاذا صح ذلك ، ثم ورد الخاطر على المكلف بالتخويف من ترك النظر على ما يريبه ، وحصل خائفا منه ، لزمه النظر . وان لم يعلم فى الحقيقة بالعقاب ، فقد حصل هناك ماينوب مناب العلم بالعقاب فى ايجاب الخوف من ترك النظر ، ويلزمه التحرز من تركه بفعله .

فان قال : أليس تلزمه الواجبات أن يؤديها على وجه يتقى بها العقاب ، فيكون متقيا بفعلها ؟ ولذلك قال الله ، سبحانه : « انما يتقبل الله من المتقين » [1] . فكيف يصح ، وهو لا يعرف العقاب ، أن يفعل النظر على وجه يقبل أو يستحق به الثواب ؟

قيل له : ان المتقى قد يتقى الضرر ، وان لم يعلمه اذا ظنه ؛ بل يتقيه ، وان لم يكن هناك ظن ولا علم . لأن وقوع التحرز بالفعل من المضرة لا يرجع الى القصد . فلا يمتنع كونه متقيا ، وان كان بما ذكرناه غير عالم ؛ كما لا يمتنع كونه مطيعا بالفعل ، وان لم يعرفه ارادة المطاع .

---

(١) من الآية ٢٧ المائدة .

فان قيل : أفتقولون ، فى الصلاة وسائر الشرعيات : ان الشرط فى وجوبها هذا المعنى ، أم لا ؟

قيل له : يجب أن يكون عالما بالعقاب ، وأنه يستحق على ترك الواجبات ، ليصح أن يعلم وجوب هذه الشرعيات عليه ، على ما نبينه فى كتاب الوعيد . / فأما كون ذلك شرطا فى أداء هذه العبادات ، فبعيد . وانما يجب أن يتقرب بها ، لأن الثواب هو الذى لأجله حسن تكليفه بها . فأما العقاب ، فلا يدخل فى هذا الباب ، فلا يجب أن يطلب التخلص منه بالعبادة . ولو وجب فى شىء من العبادات ذلك ، لكان انما يجب فى التوبة خاصة ، لأنها انما تجب لاسقاط العقاب . لكنه غير واجب فيها أيضا ، لأنه لو تاب ، وهو غير عارف بالله سبحانه ، مما فعل من الظلم والقبائح ، لصحت وان لم يعرف العقاب . لأنه ، وان لم يعرفه : فانه يجوّزه ، ويعرف استحقاق الذم بالقبيح ليصح أن يقصد بالتوبة الى ازالته ، فيزول العقاب مع زواله اذا أتى بالتوبة على الصحة .

الفصل الخامس عشر من شبههم

قالوا : لو وجب النظر والمعرفة على المكلف ، لوجبا عند الخاطر والداعى ، ولا يصح أن يتعلق وجوبهما معا بهما ، مع تجويزه فيهما أن لا حقيقة لهما .

واعلم ، أن كل أمر يجب ، لأجل الخوف من تركه ، فقد يكون سبب الخوف ما لا يعلم أنه صدق ، وان كان خبرا ؛ أو أنه حق ، ان كان اعتقادا او غيره . يبين هذا أن المريد لسلوك طريق ، والمدفوع اليه ، متى خبر ما به لا ما فيه ، أو أن فيه سبعا ، وأن السالك لا يأمن من التلف ، يلزمه

عند ذلك البحث والمسألة والتوقف ، وان جوّز فى الخبر أن يكون كذبا .
ومتى علم من حال المخبر ما يقتضى حسن الظن لأمارات تقدمت ، يلزمه العدول عن ذلك ، / وان جوّز مع ذلك كونه كاذبا وغالطا . فلا يمتنع أن يجب على المكلف النظر عند ورود الخاطر عليه ، أو عند دعاء الداعى على هذا الوجه ، لأنهما ينهيان على ما يخاف عنده من الأمارات التى تقتضى صحة ذلك الخوف فيلزمه النظر عند أحدهما ، كما ذكرناه من قبل فى وجوب البحث والمسألة او التوقف فى المسير عند ورود الخبر .

فان قال : كيف يجوز وجوبهما لأجل وجوب ما لا حقيقة له .

قيل له : قد بينا وجوب ذلك عند هذا الأمر . ولسنا نقول فيه : انه لا حقيقة له ، لأنه يوهم أنه لا معنى له ولا حكم ، وقد ثبت من جهة العقل أن له معنى ، وأنه تتعلق به على المكلف لأجله أحكام" . فاذا صح ذلك ، وجب بطلان ما قاله .

فان قال : أليس الرسول الوارد عن الله ، تعالى ، لا يلزمكم قبول قوله الا بعد ظهور المعجز عليه ، فكيف يجب النظر عند الخاطر المنبّه على ما ذكرتم من غير دلالة ؟

قيل له : ان الرسول اذا دعانا الى النظر فى نبوته ، لزمنا ذلك ، وان لم نعلم صحة ما ادعاه . والحال فى وجوب النظر فى نبوته عند قوله ، وان لم نعلمه صادقا ، كالحال فى وجوب النظر فى معرفة الله ، تعالى ، عند دعاء الداعى ، وان لم نعلم صدقه . فأما قبول قوله فى الشرعيات ، فانما يصح ويجب متى عرفناها واردة من قبل الحكيم . فلابد من الاستدلال بالمعجز ، لأن وجه وجوبها لا يحصل قبل الاستدلال بالمعجزات على نبوته من وجه . ووجه / وجوب النظر فى معجزته يحصل بنفس قوله ، فلزم ووجب ، وان

لم نعرف المعجزات . وباقى هذا الفصل يبين فى أبواب الخواطر ، فلذلك لم نطل القول فيه .

الفصل السادس عشر من شبههم

قالوا : وقد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يبتدىء بالاعتقادات ، لأنه لا يأمن فيها ، قبل فعله لها ، أن تكون من باب الجهل . وما نفعله عن النظر ، هذا سبيله . لأنه يجوز قبل وقوعه أن يكون جهلا . فلو وجب عليه ، لكان قد وجب عليه الاقدام على ما يجوز كونه قبيحا . ويحل ، ذلك ، محل أن يجب عليه الاخبار عما لا يحقه ؛ فكما يقبح ذلك لتجويزه فيه ، قبل وجوده ، أن يكون كذبا ، فكذلك القول فى الاعتقاد الذى ذكرناه .

واعلم : أنا قد بينا من قبل ، فى الاعتقاد الواقع عن النظر ، أن حكمه يخالف حكم الاعتقاد الذى نبتدئه من حيث يوجد بوجود النظر . فحكمه فى حسن الاقدام عليه ، حكم سببه . فاذا حسن منه النظر ، فالواجب أن يحسن ما يقع منه ويتولد عنه . وقد بينا أن الخبر لو صح أن يتولد عن سبب ، حاله فيه حال النظر ، لوجب فيه مثل ما قلناه فى المعرفة ، لأنه كان يصير بمنزلة سببه فى الحسن ، وكان يفارق حاله حال الخبر الذى نبتدئه . لكن الأمر فى الخبر بخلاف هذه الطريقة ، فلم يجب أن يختلف حاله فى قبح الاقدام عليه ، اذا كان لا يعرفه صدقا . وقد بينا أن ما يفعله المنتبه من نومه من الاعتقاد ، لما تعلق / وجوده بتذكر النظر ، حل محل الاعتقاد الواقع عن النظر فى أنه يحسن الاقدام عليه . وبينا أن المكلف يعلم ، فى الجملة ، أن النظر ان أوجب اعتقادا ، فمن حقه أن لا يكون جهلا ؛ لعلمه بأن ما أوجب

الجهل يجب أن يقبح . فاذا علم حسن النظر ، بطل عنده أن يولد الجهل . وكل ذلك يسقط ما سأل عنه السائل ، لأنه ظن أن هذا الاعتقاد الذى يقع عن النظر يجب أن يكون بمنزلة المبتدأ من الاعتقادات .وقد بينا ما يوجب مفارقة حاله لحالها .

فان قيل : أليس تجوزون فى السبب أن يخالف حاله حال المسبب ، وأن يفارق حال المسبب حاله فى الحسن والقبح ، وتخالفون أبا على ، رحمه الله ، فى قوله : انهما فى هذا الوجه بمنزلة الشىء الواحد ؟ فجوّزوا على هذا أن يكون النظر حسنا وأن تولد عنه ما يقبح . واذا جوزتم ذلك ، حصل المكلف غير آمن من أن يكون ما تقدم عليه من الاعتقاد جهلا . وفى ذلك لزوم السؤال لكم .

قيل له : انا قد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يحسن السبب ويقبح المسبب على وجه لا يتناقض ، كتناقض كون الشىء الواحد حسنا قبيحا ، فلذلك قضينا بفساده . فاذا صح أن النظر حسن ، فيجب أن لا يجوز أن يتولد عنه الجهل القبيح وانما يجوز أن يحسن السبب ، ولا يكون السبب حسنا ولا قبيحا من حيث يجرى مجرى أفعال الساهى النائم التى لا يعتد بها فى باب القبيح والحسن ، وقد كشفنا من قبل القول فى ذلك . واذن قد ثبت بطلان ما سأل عنه ، لأنه ظن أن السبب يجوز / أن يحسن ، والمسبب قبيح عنده ، وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك .

واعلم ، أنه لا يجوز من الحكيم أن يحسّن فى عقل المرء السبب ، الا وقد جوّز له الاقدام عليه ، لأن من حق الحسن ، جواز ذلك فيه . ولا يجوز أن يحسن منه أن يقدم على فعل ويلحقه فيه مشقة من يرمى

أو ما يجرى مجراه ، الا ويحسن منه ما يولده ويوجبه . وقد ثبت أن القدرة على السبب ، هى القدرة على المسبب ؛ وأن وجوده يجب بوجود سببه ولا يتعلق باختياره . لأنه ، بعد ايجاد السبب ، لو أجاز أن لا يفعل المسبب لم يؤثر فى وقوعه . واذا صح ذلك ، صار وقوع المسبب واجبا ، اذا أوجد السبب ؛ فيصير محله محل نفس السبب فى أنه لا يجوز أن يقبح منه مع حسن السبب ، خصوصا فى النظر . فانه انما تطلب به المعرفة ، ولا يفعل لنفسه ، لأنه ليس فيه غرض يخصه ويخالف حاله حال سائر الأسباب فى هذا الوجه ، لأنه قد يفعلها لغرض يخصها ، كالاعتمادات وغيرها .

فاذا صح ذلك ، لم يحسن النظر على وجه الا والواجب القطع على أن المطلوب به لا يكون الا حسنا ، اذا كان متولدا عنه . فاذا ثبت ذلك ، لم يمتنع أيضا فى الداعى ، الذى اذا قوى ووجب [1] وجود الفعل عنده ، أن يقتضى فى ذلك الفعل مثل ما يقتضيه السبب من حيث شاركه فى وجوب وجود الفعل عنده . فلهذا قلنا : ان تذكر الدلالة بمنزلة النظر فى أن ما يقع عنده من الاعتقاد يجب أن يكون علما ، وأن يحسن منه الاقدام عليه ؛ وان قارنه فى أن الأول موجب ، والثانى داع يبعث على الاختيار ، لا أنه يوجب ذلك ايجاب الأسباب / للمسببات .

فعلى هذه الطريقة يجب اجراء هذا الباب . وكذلك القول فى سائر الوجوه التى يقع عندها الاعتقاد ويكون علما ، نحو أن يتقدم له العلم بأن من حق المحدَث أن يحتاج الى محدِث ، ثم يعلم محدثا بعينه . لأنه عند

(١) ووجب : فى الأصل « وجب » .

ذلك تقوى دواعيه الى اختيار العلم بأن له محدثا ، فيصير ذلك وجها لكون ذلك الاعتقاد علما ، ويجرى فى بابه مجرى النظر على ما بيناه .

وكذلك القول فيما عدا ذلك من الوجوه التى بيناها فى كتاب الصفات من هذا الكتاب . واذا صح ذلك ، حسن منه ، تعالى ، أن يوجب على العاقل النظر فى طريق معرفة الله ، تعالى ، بتوحيده وعدله ، وان كان لا يعلم حال الاعتقادات التى تتولد عنه على التفصيل ، وسقط بذلك ، ما أورده السائل .

الفصل السابع عشر من شبههم

وربما أيدوا ما ذكروه بأن الصبى والمجنون انما لا يحسن أن يكلفا الفعل ، لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك الفعل على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه . واذا كانت هذه العلة قائمة فى النظر والمعرفة ، فيجب أن يكون حالهما فى أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوهما بمنزلة تكليف الصبى سائر الأفعال .

واعلم ، أنا قد بينا أن العاقل يمكنه أن يعرف حسن النظر ، ويميزه من غيره ، ويعرف فى الجملة أن ما يجب وجوده عند وجود النظر لا يكون الا حسنا عند التأمل ، فيصح ما يتدئه من الاعتقادات . فاذا ثبت ذلك ، / فارق حاله ، فى هذين الأمرين ، حال من لا عقل له . لأن من هذه حاله ، لا يصح منه أن يعرف الفعل على وجه يقتضيه التكليف . لأنه انما يصح أن يعرف حسن الفعل أو وجوبه اذا كان من كامل العقل ، فأما ، مع فقد علمه ، فذلك ممتنع فيه . فلذلك فصلنا بين من لا عقل له ، وبين العاقل فى تكليف النظر والمعرفة .

وبعد ، فان الصبى قد فقد ما وجوده شرط فى التكليف ، فقبح أن يكلف أصلا . لأن العقل ، الذى فقده ، لا يختص ببعض الأفعال دون بعض ، فقبح أن يكلف الجميع . وليس كذلك حال العاقل ، لأن شرائط التكليف قائمة . واذا صح ذلك ، فيجب أن ينظر فى المعرفة خاصة وسببها ، وان كان سبيله فى أنه يمكنه أن يوجدهما على الوجه الذى يقتضيه التكليف سبيل سائر الأفعال ، فلا مانع من تكليفه .

وقد بينا أنه لا مانع من ذلك ، وأن حاله مع النظر والمعرفة فيما معه يصح الاقدام عليه والتحرز منه ، كحاله مع سائر الأفعال . فكما يحسن أن يكلف أفعال جوارحه ، فكذلك يحسن أن يكلف النظر والمعرفة .

وقد بينا ، من قبل ، أنه لا مانع يمنعه من أن يفعلهما على الحد الذى وجبا عليه ، لأنه لا شرط فى وجوبهما ما يؤثر فيه عدم المعرفة بالله ، سبحانه . وقد بسطنا القول فى ذلك من قبل ، من حيث دللنا على أنه ليس من شرطه أن يتقرب به الى الله ، الى غير ذلك من الوجوه التى بيناها . وكل ذلك ، يسقط ما سأل عنه .

الفصل الثامن عشر من شبههم /

قالوا : اذا صح أن الانسان لا يؤاخذ بما يرد عليه من صومه وصلاته من السهو ، وان فعل عنده ما لو تعمده لأبطل صومه وصلاته من حيث زال عنه العلم به ، فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء ، أن لا يحسن منه ، تعالى ، أن يكلفه . وهذا سبيل المعرفة وصفتها ، فكيف يحسن منه ، تعالى ، أن يكلفه أن يفعلها ؟

والجواب عن ذلك ، أن من حق السهو أن يزيل التكليف ، اذا تعلق

السهو بالفعل . لأنه لا يجوز منه ، تعالى ، أن يكلفه ايجاد فعل هو ساه عنه . لأنه اذا كان كذلك ، لم يمكنه أن يفعله أو يتحرز من تركه على الوجه الذى ينبغى أن يفعل الواجب عليه . فيصير حاله مع هذا الفعل خاصة ، كحال من لا عقل له فى سائر الأفعال ؛ بل لابد من ذلك ، لأن من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها من غيره ، والساهى لا يصح ذلك فيه فى نفس ما ينهى عنه . وليس كذلك حال المعرفة الواقعة عن النظر ، لأنه اذا عرف سببها وتصورها ، خرج من أن يكون حكمه معها حكم الساهى مع الفعل الذى سهى عنه . فلذلك حسن منه ، تعالى ، أن يكلفه المعرفة من حيث يمكنه أن يوجدها بايجاد سببها ، ويتحرز من تركها ، وذلك يتعذر فى الساهى عن الفعل .

فان قيل : أفتقولون : ان من سها فى صلاته وصومه ، فقد خرج من أن يكون مكلفا على ما ذكرتم ، وكيف الحال فى ذلك ؟

قيل له : ان غرض الفقهاء بقولهم : سها فى الصلاة ، ليس أنه خرج من أن يعلم الصلاة وأركانها وشروطها ، وانما يعنون بذلك أنه ظن أنه ليس فى الصلاة ، وزال عن قلبه العلم بأنه داخل فى الصلاة ، / فأخذ يفعل أفعال غير المصلى . وكذلك من سها فى الصوم وأكل ، انما يريدون به أنه زال عن قلبه العلم بأنه داخل فى الصوم ، فظن أنه ليس بصائم يفعل ما يفعله المفطر . وهذا السهو لا يزيل عنه التكليف فى سائر الوجوه ، لأنه يفارق حاله حال السهو الحادث بالنوم والغشى والسكر ، لأنه ينبىء عن زوال العلم بشىء مخصوص . واذا ثبت ذلك ، لم يكلف فى تلك الحال الاستمرار على فعل الصوم والصلاة ، اذا زال عن قلبه بدخوله فيهما على وجه لا يمكنه ازالته

عن نفسه . فاذ صح أن المراد بهذا القول ما ذكرناه ، فانما يجب سقوط التكليف عنه فى ذلك الباب المخصوص ، ما دام السهو قائما دون سائر الأبواب التى يتناولها التكليف .

فان قيل : ان كان الأمر كما قلتم فى أنه غير مكلف فى تلك الحال الاستمرار فى الصلاة والصوم ، فكيف يجوز أن يبطل عنه الصوم والصلاة ، فيوجب عليه فيهما القضاء ؟

قيل له : ان القضاء فرض بأن لا تتعلق حاله بحال المقضى فى الوجوب والسقوط . فلا يمتنع أن يجب عليه القضاء فى عبادة لم يفرّط فيها ، أو يسقط عنه القضاء فى عبادة فرط فيها .

فان قيل : اذا كان لم يكلف أن يفعل الصوم والصلاة الا على الحد الذى يعلمهما عليه ، فكيف يجوز أن يلزمه القضاء ؟

قيل له : لما ذكرناه من قبل ، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح فيمن أدى العبادة على وجه ، أن يلزمه آخر ، وفيمن أداها على وجه آخر أن لا يلزمه ، وان كانا قد اتفقا فى أنهما قد أدياها على الوجه الواجب .

فان قيل : فان كان الأمر كما قلتم ، فلم فصل بين ما يرد على المصلى من هـذه الأمور ، فيجب فى بعضها البناء وفى / بعضها الاستئناف ، وحكمهما سواء فى أنه لا حرج عليه فيهما وفى أنه مؤد للواجب ؟

قيل له : وهذا أيضا من المصالح الموقوفة على السمع . ولذلك حكم الفقهاء ، فى كثير من الأمور التى لا تعلق له به البتة ، أنه يؤثر فى صلاته كرؤية الماء مع غيره وانقضاء وقت مسحه على الخلف ، على غير ذلك . وكل ذلك ، يبين أن الأمر فى هذا موقوف على السمع ، وان كان حال المكلف

لا يختلف فى انه قد أدى ما عليه . وعلى هذا الوجه ، يلزم المصلى أن يقطع صلاته فى بعض الأحوال ، لتخليص طفل يغرق ، وغير ذلك ، وان كان يلزمه الاعادة . ولا يصح أن يقال : اذا كان انما عدل عن صلاته الى ما هو أوجب منها ، فكيف لزمته الاعادة ، فكذلك القول فيما بيناه .

فان قيل : أليس قد لزمه اذا دخل فى الصلاة أن يفعلها على وجه يصل آخرها بأولها ، فمتى قطعها دل ذلك على أنه لم يؤدها على الوجه الذى وجبت عليه . كما اذا أداها على غير طهارة ، لم يؤدها على الوجه اللازم .

قيل له : انه لا يصح أن يجعل من شرط الصلاة ما يتأخر وجوده عن دخوله فيها ، لأنه يؤدى الى تكليف ما لا يطاق من حيث يجوز أن يقطع ، دون ذلك الشرط بالاخترام ، وما يجرى مجراه . وانما يصح أن يشترط عليه ، فى الدخول فى الصلاة ، الطهارة ، لأنها تتقدمها ، وستر العورة الى ما شاكله مما يضام للاحرام . فأما وصل آخرها بأولها ، فلا يصح كونه شرطا فى الصلاة ، لما ذكرناه .

فان قيل : فان كان ذلك ليس شرط ، فقولوا / بصحة الصلاة ، وان قطعها دون تمامها .

قيل له : انه يقال ، فى الصلاة : انها صحيحة على وجهين : أحدهما بمعنى أنه يثاب عليها . فعلى هذا الوجه يجوز أن يقال فيما فعله منها ، وان قطعها دون التمام ، أنه صحيح مقبول ، لأنه يستحق الثواب عليه . ولو كان الثواب لا يستحق على أول الصلاة دون أن يصل به آخره ، لوجب أن لا يستحق على آخره دون أن يصل به أوله . فلو كان كذلك ، لكان كل

واحد منهما شرطا فى صاحبه ، وذلك محال ، لأنه يوجب كونه شرطا فيما هو شرط فيه ؛ فاذا بطل ذلك ، علم أنه يستحق الثواب على القدر الذى يفعله منها ، وان قطعه . ومتى أريد بقولنا : انها صحيحة أنها قد وقعت الموقع الذى يزود عن الانسان فيها الأداء والقضاء ؛ فكذلك لا يقال فيها ، متى قطعها . لأن الدلالة قد دلت على أنه يلزمه أن يعيد القضاء فيها .

فان قيل : ان كان الأمر كما قلتم ، فيجب ، وان قطعها لمعصية ، أن يستحق الثواب على المعاصى ، لأنهم قد كرهوا منه الصلاة التى يقطعها بمعصية .

قيل له : انه اذا قطعها بمعصية ، على سبيل التعمد ، فانما يقضى بذلك الفعل الذى هو قطع لها دون ما تقدم ، لأنه قد لزمه فى حال ما قطع أن يفعل من الاستمرار عليها ما يضاد القطع ، فاستحق العقوبة على ذلك القطع . فأما ما تقدم من صلاته ، فهو كسائر الطاعات فى أنه يستحق الثواب عليه . لكنه ربما قطعها بما هو فسق وكبيرة ، فيكون محبطا لثوابه على سائر طاعاته ، فيدخل فى جملته ثواب / الصلاة التى فعلها .

فان قيل : فيجب على هذا أن لا تكون هذه الصفة مكروهة ، اذا كان المعلوم أنه يتعمد قطعها .

قيل له : ليست مكروهة ، وانما المكروه قطعه لها دون تمامها . فأما ما تقدم ، فان علم الله ، تعالى ، من حاله أنه سيقطعه ، فهو غير مكروه منه .

فان قيل : فيجب لو علم نفس المصلى أنه يقطع الصلاة دون تمامها أن لا يكون ذلك مكروها منه .

قيل له : لا يجب فيما علم الله ، تعالى ، من حاله أنه على صفة ، أن يكون سبيل المكلف فيه ، اذا علم ذلك من حاله ، هذا السبيل . ألا ترى أنه ، تعالى ، قد يعلم من حال الشاهد الذى يقبله الحاكم أنه فاسق فى الباطن ، كاذب فى الشهادة ، ولا يؤثر ذلك فى لزوم قبول شهادة ؛ ومتى علم الحاكم ذلك ، قبح منه أن يقبل شهادته ويحكم بها ؟ فكذلك لو علم الانسان فى صلاته أنه يؤديها على وجه يفسدها ، وأنه يمكنه أن يبتدىء فيها على وجه آخر لا يفسدها ، لكان ذلك الوجه الأول يقبح منه ، ويلزمه العدول عنه الى الوجه الثانى . فأما ان كان لا سبيل له الى أداء الصلاة البتة فى الوقت المضيق الا على وجه يقطع ، فان ذلك القطع لا يؤثر فى وجوب الدخول عليه فيها . وواجب فيما حل هذا المحل أن يكون موقوفا على السمع .

فان قيل : أفليس قد يتخلل أحوال المصلى السهو عن كثير مما يلزمه أن يفعله ويستمر عليه ، فهلا كان ذلك السهو الواقع فيها بمنزلة القطع ؟

قيل له : ان ذلك موقوف على السمع . وقد ثبت أنه ليس كل حادث / فى صلاته يجب أن يقطعها ، وانما يقطعها بعض الحوادث . فذا صح ذلك كان السهو من الأمور التى لا تقطع ، وتصح صلاته مع تخلل السهو فيها ، الا أن يكون ذلك السهو مقتضيا لفقد بعض أركانها . وربما يلزمه ، فى ذلك ، القضاء ، وربما لا يلزمه ، على حسب اختلاف الفقهاء فى ذلك . فأما ما يتصل بالثواب ، فانه يستحق على صلاته الثواب الا على القدر الذى فعله مع السهو ، لأنه لا يجوز أن يستحق الثواب بجزء من الصلاة غير مقصود اليه على وجه مخصوص . فأما اذا تشاغل عن الصلاة ، على

وجه كان يمكنه أن لا يتشاغل ، من حيث استغرق الأفكار المتعلقة ، وقد كان يمكنه اماطة ذلك عن نفسه ، فيجب أن يكون فى حكم العاصى فى ذلك القدر من الصلاة . لأنه خرج بذلك من أن يكون مؤديا له على الوجه الذى يجب أن يؤديه عليه . فان اتفق أن تكون هذه سبيله فى سائر صلاته ، فانه لا يستحق على جميعها ثوابا . فأما اذا اختص ذلك ببعضها ، فهو غير خارج من أن يستحق على ما عداه منها الثواب . فأما قولهم : ان فلانا آكل ساهيا فى الصوم ، فمجاز ؛ لأنه لا يجوز ، مع كونه متعمدا للأكل قاصدا اليه ، أن يكون ساهيا عنه ؛ فمرادهم بذلك أنه ساه عن أنه فى الصوم لذهاب العلم بذلك عن قلبه . وكذلك القول ، اذا قالوا :انه تكلم فى الصلاة ساهيا . فعلى هذه الطريقة ، يجب أن يجرى القول فى هذا الباب . فان القوم ربما تعلقوا ، فى الجمل التى بيناها ، بشبه . والذى أوردناه ، متى ضبط ، أسقط الجميع .

الفصل التاسع عشر من شبههم /

قالوا : ان العالم ، بأن النظر موجب للمعرفة ، ربما بلغ به الحال فى قوة الدواعى الى فعله ، لكى تنال المعرفة مبلغ الالجاء ، لأنه تتكامل دواعيه اليها ، ولا داعى له الى خلافها . فيجب ، من حيث دخل فى باب الالجاء ولحق به ، أن لا يحسن منه ، تعالى ، أن يكلفه فعلها .

واعلم أن الأمر بخلاف ما قدره ، لأنه وان قويت دواعيه الى أن يفعل النظر ، فلن يبلغ فى ذلك حد الالجاء . لأنه قد يمكنه العدول عن النظر الى خلافه . وقد تتردد دواعيه بين النظر وخلافه .ولذلك نرى كثيرا من

العقلاء يختارون الراحة والدعة على النظر والاستدلال ، اما ايثارا لها [1] واما لبعض الأغراض الفاسدة . وما حل هذا المحل ، لا يجوز أن يلحق بباب الالجاء ، لأن من حق الملجأ مع وجود سبب للالجاء أن لا يجوز أن يؤثر خلافه على وجه من الوجوه ، على ما بيناه في أبواب الالجاء من قبـــل .

فاذا ثبت ذلك ، لم يمتنع فى العاقل أن يرد عليه الخاطر فيخوفه من ترك النظر والمعرفة ، فيلزمه عند ذلك فعلهما ، ويقبح منه تركهما ، عـــلى الوجه الذى بيناه . ولا فرق بين من قال فيهما بما ذكره السائل ، وبين من قال فى أفعال الجوارح : ان الانسان اذا خاف من ترك الصلاة العقاب ، وعلم أنه يستحق بها الثواب ، وأنه يطلب بها ذلك ، فيجب أن يكون ملجأ الى فعلها . كما لا يجب ذلك فى سائر أفعال الجوارح ، وان تكاملت الدواعى. فكذلك القول فى النظر والمعرفة .

فان قال : ان الدواعي انما تتردد متى ورد عليه خاطر يبعث عـــلى النظر ، / وآخر يبعث على خلافه ، فيتساويا ، ويحصل العاقل متردد الدواعى . فأما اذا ورد عليه الباعث منهما دون الصارف ، فالحال ما قلناه .

قيل له : ليس الأمر كما قلته ، لأنه وان لم يرد عليه الصارف ، فلابد من أن يكون عالما بسائر الاستراحة والعدول عن الكدّ والكلفة ، فيكون ذلك فى حكم الداعى الى ترك النظر ، الى غير ذلك مما يفعل لأجله الأفعال . فيحصل متردد الدواعى ، وان كان عند ورود الخاطرين يكون الأمر فى ذلك أظهر وأكشف . وهذا مما يُتقصّى فى أبواب الخاطر من بعد .

---

(1) لها : فى النص « له » .

الفصل العشرون من شبههم

قد بينا أن أبا عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، وبما تعلق فى دفع تكليف النظر والمعرفة بما تذهب اليه من الكلام فى الطبع ، ويقـول : انهما يقعان منه بطبعه ، فلا يجوز أن يكلف فعلهما . وقد بينا ، من قبل فى أبواب تقدمت فى ذكر الطبائع ، فساد هذا القول . وبينا أن الأفعال كلها لا تقع الا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء . وبينا فيما تقدم من هذه الفصول أن قوة الدواعى الى الفعل لا تخرجه من أن يكون واقعا من فاعله ، لكونه قادرا عليه ، وان تدخل ذلك يجب تكليفه ويستحق عليه الحمد والذم . وكل ذلك ، يبطل ما تعلق به .

على أن من قوله ، رحمه الله : ان الارادة تقع من القادر لا بالطبع . وقد علمنا أن الدواعى اذا قويت فى المراد ، / فلابد من أن تقوى فى الارادة ، لأن الداعى الى المراد هو الذى يدعو الى الارادة ؛ فكيف يصح ، اذا أراد النظر ، أن تقع طباعا ، وارادته اختيارا ، مع أن الداعى اليهما واحد ؟

وهذه الجملة ، قد أتت على ما قدمناه من شبههم .

فصل آخر يتصل بذلك

وربما تعلق أبو عثمان وغيره بأنه قد تقرر فى العقول أن المقدم ، على ما لا نعلمه ، لا لوم عليه ، وانما يلام العالم . ولذلك يجعل العقلاء فقد علم الفاعل عـذرا له فيما فعله ، كما يجعلون فقد القدرة عـذرا له فيما لا يفعله . فاذا صح ذلك ، لم يجز أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرعيات وغيرها ، ولما تقدم له العلم بالله ، تعالى ، وبرسوله والشرائع .

قال : وقولكم يؤدى الى أن من عصى فلم يفعل النظر والمعرفة ، ثم بقى

على جهله واستمر ، أنه يستحق العقوبة على أن لا يفعل الصلاة والصوم . حتى تقولوا فى البرهمى : انه يستحق العقاب على الاخلال بشرائع الأنبياء صلوات الله عليهم ، وفى الخارجى : انه يستحق العقاب على قتل من خالفه . وذلك يفسد بالأصل الذى قدمناه . فاذا بطل ذلك ، لم يبق بعده الا القول بفساد مذهبكم فى أن العاقل قد كلف النظر والاستدلال .

واعلم ، أن الأصل فى هذا الباب ، ما مضى فى كلامنا فى غير موضع ، أن التمكن من العلم / بالشىء يقوم مقام العلم به فى حسن التكليف معه . فلا فرق ، بين ان يكون العاقل عالما بما وجب عليه أو متمكنا من معرفته ، فى أن فى الحالين جميعا يلزمه ذلك الفعل . وانما كان كذلك ، لأنه فى كلا الحالين يتمكن من التحرز والقبيح ومن الاقدام على الواجب ؛ وان كان فى أحد الحالين يحتاج أن ينطرق الى ذلك بأن ينظر فيعلم أولا ، ثم يفعل أو يترك ؛ وفى الحالة الأخرى بكيفية أن يقدم على الفعل أو يعدل عنه ؛ وذلك لا يخرجه من أن يكون فى الحالتين متمكنا . ولولا أن الأمر ، على ما ذكرناه ، لوجب أن يتوصل الى تحصيل الماء للطهارة ، اذا تمكن من ذلك ، لكى يتطهر ، كما يلزمه التطهير اذا كان الماء حاصلا . ويلزم الرجل التوصل الى القيام بالحج والمناسك بقطع المسافة ، كما يلزمه اذا كان من أهل الفقه أن يقدم على ذلك . فالتكليف فى هذا الوجه لا يختلف ، كما لا يختلف تكليف القوى والضعيف فى باب الفعل . ألا ترى أن الضعيف اذا لزمه ما يحتاج فى فعله الى امتداد وقت لم يتمكن من فعله الا فى أوقات زائدة على ما يتمكن منه القوى ، ولم يخل ذلك باتفاقهما فى وجوب ذلك الفعل عليهما ؟ فاذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يجب على الرجل أن

يعلم ، فيعمل اذا كان العلم غير حاصل له ، كما يلزمه أن يعمل الأمور التى حصل له العلم فيها .

فان قيل : انه اذا لم يعلم النبوات ، لم يمكنه معرفة الشرائع ، فكيف يلزمه القيام بها ؟

قيل له : انه اذا أمكنه معرفة ذلك ، بالنظر فى المعجزات ، لزمه أن / ينظر فيها ، فيصل الى العلم بالشرائع ، ثم يأخذ فى العمل ، فهو متمكن من معرفة ذلك أجمع ، فيجب أن يلزمه . وكذلك القول فى الخارجى ، انه متمكن من أن يعرف أن قتل من خالفه محرّم ، بأن يستدل فيعلم أنهم ليسوا بكفار ، وأن المعاصى فيها كفر وفيها ما ليس بكفر ، على ما نبينه فى الوعيد . فيصل عند ذلك الى العلم بما يلزمه فى هذا الباب .

فان قيل : فما قولكم فيمن لزمه النظر ، ولم ينظر ، حتى مضت الأوقات الكثيرة ؟ أليس فى تلك الأوقات لا يتمكن من القيام بالواجب ؟ أفتقولون : انه يستحق على الاخلال بالواجبات فى تلك الأوقات ، عقابا ؟

قيل له : نعم ، وذلك لأنه فى تلك الأوقات قد كان يمكنه أن يفعل الواجب بأن يقدم المعرفة . فانما أتى ، فى أن لم يفعله ، من قبل نفسه ، فاستحق العقوبة عليه . وانما لا يستحق العقاب ، اذا لم يفعل الشىء ، متى لم يمكنه أن يفعله من قبل ، فأما اذا كان ما لم يفعله ، مما كان يمكنه أن يفعله ، وكان من القبائح ، فانه يستحق العقوبة عليه .

فان قيل : أليس من قولكم : ان من قطع رجل نفسه ، لا يجوز أن يكلف القيام فى الصلاة من بعد ، وان كان لم يؤت الا من قبل نفسه ، فهلا صح مثل ذلك فيمن أخل بالنظر فلم يعرف ولم يعمل ؟

قيل له : انه وان كان فى قطع رجليه أتى من قبل نفسه ، فهو فى المستقبل ممن يمكنه أن يعيدهما الى حال الصحة ، فيفعل القيام عند ذلك ؛ فصار بمنزلة أن يقتل نفسه ، فى أنه لا يخرج من أن يكون داخلا / فى جملة من لا يكلف ، ولا يصح ذلك فيه .وليس كذلك حال من ترك النظر والمعرفة ، لأنه لا حال يشار اليها الا ويمكنه أن يفعلهما ، ولا ينتهى به الحال الى وقت يخرج من أن يتمكن من فعلهما ، فلذلك يستحق العقاب على الأفعال القبيحة اذا لم يتوصل الى معرفتها بتقديم النظر والمعرفة . ويفارق ذلك ، ما تقوله الجبرية فى قولهم بتكليف ما لا يطاق ، لأنهم يجوزون أن يعاقب الكافر لأنه لم يفعل الايمان الذى لا يقدر عليه ، ولا يقدر أن يقدر نفسه عليه ، فانما أتى ذلك من قبل الله ، تعالى ، فيجب أن يكون عقابه ظلما . وليس كذلك ما ذكرناه ، لأنا أوجبنا العقاب فيمن يتمكن من الفعل ، بأن ينظر فيعرف أحواله ، ثم يقدم عليه ويتركه .

فان قيل : أليس لو أزال العاقل عقله بسكر أو ما يجرى مجراه ، لم يخرج عن أن يكون مكلفا للأفعال ، حتى يلزمه القضاء ، وحتى يؤخذ بما وقع منه فى حال سكره من طلاق وغيره ، على مذهب كثير من الفقهاء ، وحتى يحد على السكر وان كان يتضمن زوال العقل ؟ فكيف يصح ما ذكرتموه ، من أنه انما يعاقب على ما أتى فيه من قبل نفسه فقط ؟

قيل : ان كل أمر يحدث فيزيل العقل عنه ، فانه يخرج من أن يكون مكلفا . فاذا لم يتمكن من اعادة عقله فى كل حال ، لم يؤت فيما لم يفعله من قبل نفسه ، فلا يجوز أن يستحق العقاب عليه . وانما نقول ، فى السكران : انه يستحق الحد على شربه ، لا على سكره ، اذا أريد بالسكر

زوال العقل . لأن الشرب من فعله ، ومن قبل نفسه أتى فيه ؛ ولأنه قد كان/ يمكنه أن لا يفعله حتى يبلغ مبلغ زوال العقل ، واستحق عليه العقوبة ، وقدم بعض عقوباته ، وهو الحد المفعول به ، لما فيه من اللطف ، والردع عن الاقدام على أمثاله . فأما نفس السكر الذى هو زوال العقل ، فمما لا يجوز أن يستحق به العقوبة . ومن يقول من الفقهاء : انه يستحق الحد على السكر فى الأنبذة ، سوى الخمر ، فانما يعنى بذلك أنه يستحقه على آخر شرب يؤديه الى زوال العقل ، اذا أقدم عليه مع غلبة الظن بأنه يؤثر هذا التأثير . فأما أن يوجب عليه الحد بنفس العقل ، فمما لا يقول به مسلم . ومتى مر ، فى كتب الفقهاء ، أن العالم مكلف ، فانما يعنون بذلك أنه يلزمه قضاء ما يفوته من صلاة وصوم ، ولا يعنى بذلك سواه . فكأنهم فرقوا بهذا القول بين العالم وبين المجنون والصبى . فأما أن يراد بذلك أنه وهو نائم مكلف فى الحقيقة ، فمما لا يتكلم به من يفهم عن نفسه . ومتى اعتقده معتقد ، خرج بذلك من أن يعد فى أهل العلم ، فضلا عن أن يقال : انه مذهب يتمسك به . وكذلك من قال ، فى السكران : طلاقه يقع ، فانما عنى بذلك أنه يتعلق عليه هذا الحكم عند وجود هذا الفعل ، وان لم يكن مميزا له وعالما بصفته يحصل ؛ كما أن التحريم بفعل غيره من رضاع وغيره ، والتحريم ليس من فعل العقوبات ، فلا يمتنع أن يتعلق بفعله الذى لا يدخل تحت التكليف ، أو بفعل غيره . ولذلك قد تحرّم عليه امرأته بما يستحق به الثواب / من الاسلام وغيره . فجميع ما سأل عنه مطرد على الأصل الذى قدمناه .

ولما ذكرناه ، من الأصل ، يصح القول بأنه تعالى يجب عليه أن يعيد

المطيع ليثيبه ، ولو كان الواجب متى احتاج الى مقدمة ، لم يلزم أن يفعل مقدمته لما وجبت عليه اعادة الأنبياء والمؤمنين لكى يثيبهم . ولو كان لا يجب ذلك ، لقبح التكليف ، لأنه كان لا يستحق به التعريض لمنزلة الثواب . وكان يجب ، على هذا الأصل ، أن لا يلزم الانسان الصلاة وهو محدث من حيث لا يمكنه أن يبتدىء بها . وكل ذلك ، يبين أن التمكن من أن يعلم الشيء ، بمنزلة أن يعلمه فى أنه يحصل مكلفا لذلك الفعل عنده .

فان قيل : أليس اذا لزمه أن يفعل النظر الأول فى طريق معرفة الله ، تعالى ، يلزمه حالا بعد حال النظر لكى يستوفى المعرفة ؟

قيل له : نعم .

فان قال : فلو أنه فعل ذلك على الوجه الذى وجب عليه ، أليس كان يستحق الثواب ؟

قيل له : نعم .

فان قال : فلو لم يفعل النظر الأول فى وقته ، وتعذر عليه بعد ذلك أن يفعل سائر النظر ، تقولون : انه يستحق فى كل حال العقاب بأن لم يفعل النظر الذى كان يلزمه فى وقته ؟

قيل له : نعم .

فان قال : أليس ذلك يؤدى الى أن يستحق العقوبة على أن لم يفعل النظر فى النبوات ، فى حال لو اجتهد أن يفعل ذلك فيها على البدل لتعذر عليه ؟ فهل هذا الا قول باستحقاق العقاب على أن لم يفعل ما / يتعذر عليه فعله ، وفى ذلك موافقة الجبرية فى تكليف ما لا يطاق ؟

قيل له : انه ، اذا لم يفعل النظر فى النبوات ، يستحق العقوبة . لأنه

قد كان يمكنه أن يصيّر نفسه بحيث يمكنه أن يفعله على الوجه الذى وجب عليه . فمن قبل نفسه ، أتى فى أن لم يقدم قبل ما معه ، كان يمكنه ذلك ، فصار بمنزلة البرهمى الذى لا يفعل الصلاة فى وقتها ، ولا يمكنه بدلا من ذلك فى الوقت أن يفعلها ، لكنه لما أتى فى ذلك من قِبل نفسه بأن لم يستدل على النبوات ، فتعرّف من بعد لزوم الصلاة ، استحق العقوبة . ولسنا نطلق القول فى مثل ذلك ، أنه لا يمكنه أن يفعل الصلاة ، بل يمكنه ذلك . وقد كان يمكنه بأن يفعل المقدمات ، التى تم معها منه هذا الفعل . وكذلك نقول فى النظر . فسبيله ، فى هذا الباب ، سبيل من وجب عليه الخروج الى بلد لقضاء دين أو قيام بواجب ، فبعّد الطريق على نفسه بالخروج الى ناحية سواها ؛ فذلك لا يخرجه من وجوب ذلك الفعل ، ومن استحقاق العقوبة ، لأنه متمكن من فعل ذلك . وانما أتى ، من قِبل نفسه ، فيما فعل ، وهو فى الحال يمكنه أيضا أن يستأنف الفعل من أوله فيفعل . وانما الخلاف فى هذه المسألة ، من جهة واحدة ، وهى أن العقوبة التى يستحقها على أن لا يفعل سائر النظر ، هل يستحقها فى أوقاتها ، أو يستحق الجميع عند اخلاله بالنظر الأول ، فيكون ما فعله فى حكم المسبب القبيح الواقع عن سبب قد فعله ؟ وسيجىء ذلك مشروحا ، من بعد ، / ففيه كلام لابد من شرحه .

فان قيل : أليس من قوى ما يدفع به اللوم فى الفعل أو تركه ، أنه فعله من لم يعلم حاله ؛ فكيف يجوز ، مع هذا ، أن يؤاخذ من ليس بعالم بقبح القبيح على فعله له ؟

قيل له : اذا تمكن من أن يعلم حال الفعل ، فلم يفعل ذلك ، وأقدم

عليه ، فان العقلاء لا يعدون ذلك عذرا فيه ؛ وانما يعد فقد العلم من الأعذار ، اذا كان من فقد العلم غير متمكن من أن يعلم ذلك حتى يكون بمنزلة المجنون والصبى . فأما العاقل اذا تمكن من معرفة الشيء ، فانه يلام على فعله وعلى جهله جميعا ، فيستحق اللوم من وجهين . ويفارق ذلك حا لمن لا يقدر ، لأنه لا يمكنه أن يعذر نفسه ، فيكون فقد قدرته عذرا واضحا فى أن لم يفعل . وليس ، كذلك ، حال فقد العلم ، اذا أمكنه أن يحصّله فيعرف ما له وعليه فى ذلك .

فان قيل : أليس من قولكم : ان المتقدِم على المعصية مع العلم بحالها ، أعظم جرما وأزيد عقوبة منه اذا أقدم عليها مع فقد العلم ؟ حتى أن أكثر الشيوخ ، رحمهم الله ، منعوا فى الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، أن يفعلوا المعصية مع العلم ، وجوّزوا فيهم بعض الصغائر مع فقد العلم . فهلا جاز ما ذكرناه من أن العاقل ، مع فقد العلم ، يكون معذورا لأنه اذا أثر فقد علمه فى نقصان عقابه جاز أن يؤثر فى ارادته أصلا ؟

قيل له : انا نجعل علمه بالمعصية وخطرها عليه من الوجوه التى تعظم به ، لأنه قد تقرر فى العقل أن من فعل القبيح / وهو عالم بقبحه وعالم بأنه معصية للمنعم عليه ، يكون ذنبه أعظم من ذنب من أقدم عليه والحال بخلافه ، ولسنا نجعل ما يعظم به الفعل مما يتعلق به ، ألا ترى أنا قد نوجب عظم العقل بأمور ترجع الى غيره ، كنحو تأسّى الغير به فيما سنّه من قبيح أو حسن ؟ فاذا جاز ، فيما لا يتعلق به أصلا ، أن يكون وجها لعظم الفعل ، لم يمتنع مثل ذلك فى علمه بقبح المعصية . وليس كذلك حال ما يتعلق التكليف به ، لأن من شأنه أن يكون متصلا بفعله وبحاله ،

ولا يقوم فعل غيره فى ذلك مقامه . فاذا تمكن من أن يعلم القبيح ، فلم يعلمه ، وأقدم عليه ، استحق العقوبة ، لكن فَقْد علمه يبعض عقاب القبيح .

فان قيل : أفتقطعون ، فيمن هذا حاله ، على أن عقابه أقل من عقاب المقدم على القبيح ، مع المعرفة ؟

قيل له : لا . وذلك أنه قد جمع الى القبيح الجهل بقبحه ، فصار فاعلا لمعصيتين : احداهما نفس القبيح ، والأخرى الجهل بقبحها . أو يكون فاعلا للقبيح ، غير فاعل لما يلزمه من العلم بقبح المعصية . فيجوز ، وحاله هذه ، أن يكون عقابه أزيد من عقاب المقدم على القبيح مع البصيرة . وانما اذا كانت سائر الأحوال متساوية ، لأنه لا يمتنع أن يكون الفاعل لها مع فقد العلم يحصل فيه من وجوه عظم المعصية ، ما لا يحصل فيمن فعلها مع العلم ، فتكون عقوبته عليها أزيد .

فان قيل : أتقولون ، فى الفعل الذى انما يلزمه اذا قدم / قبله النظر والمعرفة : انه قد كلف فى الحال ، أو انما كلفه بعد الفراغ من المعـــرفة بأحـــواله ؟

قيل له : ان التكليف عنده اذا أريد به الأمر والارادة ، فقد يتقدم بأوقات كثيرة ، بل لا يمتنع عندنا أن يأمر ، تعالى ، بالفعل مَنْ هو فى الحال غير موجود ، بشرط أن يُوجَد ويُمكّن فيفعل . وقد بينا ذلك من قبل ، وذكرنا أنه لا معتبر فى كونه مكلفا ، بأن يكون فى الحال قادرا عاقلا موجودا . وانما يجب ذلك أجمع فى حال الحاجة الى الفعل ، حتى يتمكن من أن يفعله على الحد الذى لزمه . وعلى هذا ، صح ما تقوله

من أن قوله تعالى : « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » [1] ، أمر بهما لكل من يوجد الى يوم القيامة . وعلى هذا الوجه ، يصح القول بأن كل مكلف يحصل بصلاته مطيعا للرسول ، صلى الله عليه ، من حيث دعا جميع الخلق ، وأراد ذلك منهم ، وان كانوا فى وقته معدومين ، على الشرط الذى بيناه .

فعلى هذا الوجه أخذ هذه المسائل ؛ فقد نبهت على الطريقة فيه .

---

(١) من الآيات ٤٣ البقرة ، ١١٠ البقــرة ، ٧٨ الحج ، ٥٦ النــور ، ١٣ المجادلة ، ٢٠ المزمل .

فصـــل

فى الطبائع على أبى عثمان رحمه الله

اعلم ، أنه ، رحمه الله ، كان يقول فى المعارف : انها تقع ضرورة بالطبع عند النظر فى الأدلة ، ويقول فى النظر : انه ربما وقع طبعا واضطرارا ، وربما وقع اختيارا . فمتى قويت الدواعى فى النظر ، وقع اضطرارا بالطبع ، واذا تساوت ، وقع اختيارا . فأما ارادة النظر ، فانه مما تقع باختيار ، كارادة سائر الأفعال . وهذه الطريقة دعته الى التسوية / بين النظر والمعرفة ، وبين ادراك المدركات ، فى أن جميع ذلك يقع بالطبع . وكذلك يقول فى التحريكة بعد الاعتماد . لأنه يذهب فى التولد ، مذهب أصحاب الطبائع . لكنه ، فيما يقع من القادر ، يخالف طريقتهم ، لأنه يقول : انما يقع بالطبع عنـد الحوادث والدواعى ، فيرجع فى ذلك الى حال للجملة نعتبرها . وليس كذلك طريقة أصحاب الطبائع . وقد تصرف شيخنا أبو على ، رحمه الله ، معه فى ذلك كل مذهب ، ونقض عليه الكلام بما أوضحه لك على ايجاز .

اعلم ، أنه متى صح أن النظر من فعل الناظر اذا تساوت الدواعى ، وواقع بحسب قدرته ، فكذلك يجب وان قويت الدواعى . لأن قوة الدواعى لا تغير حال القـدرة عما كانت عليه ، لا من جهـة الانتفاء ، ولا من جهة أن الفعل يستحيل بها . لأن قوة الدواعى لا تنافى القدرة ، لأنه اعتقاد ، ومن حق الاعتقاد والظن أن لا ينافيا القدرة . وقد علمنا أنه لا يجوز ، وهى موجودة ، أن لا يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع ؛

وقوة الدواعى ليس بمانع من خلاف ما يقتضيه . فاذا كان الأمر كذلك ، فيجب ، اذا كان قادرا على النظر متى كانت الدواعى متساوية ، أن يكون قادرا عليه ، وان كانت قوته تختص بأنها داعية الى النظر فقط .

فان قيل : ألستم تقولون : ان الالجاء يغير حال القادر ، كما كان عليه ؟ فجوّزوا لى ما أقوله فى الطبع عند حصول الدواعى .

قيل له : ان الالجاء لا يخرج الملجأ من أن يكون على الفعل قادرا ، وباختياره متعلقا . / لأن المشاهد للسبع اذا خاف على نفسه ، فهو ملجأ الى الهرب ، وهربه يقع باختياره . لأنه متى عرض له فى الهرب طرق ، اختار سلوك أحدها ، وفعل ذلك بحسب قدرته ، لأنه يعدو على حسب ما يقدر عليه فى السرعة والابطاء ، ويفعل السلوك بحسب علمه فى قرب الطريق وبعده . فليس يخرجه الالجاء أن يكون قادرا على ما يقع منه ، وان صرفه من فعل الى فعل ، كما قوى فى نفسه من العلم بالمضرة والخوف الشديد . فيجب ، ان سلك القوم فى الطبع هذا المسلك ، أن يقولوا : ان قوة الدواعى الى النظر ، تصرف القادر عن ترك النظر الى النظر ، ولا يخرج هو من أن يكون واقعا باختياره وقدرته . وهذا قولنا ، فالالجاء بأن يقوّى ما تقوله أولى . ولعل من تعلق منهم به ، ظن أننا نوافقهم ، ونجعل الفعل عنده واقعا بالطبع ، فأراد أن يحمل ما يحصل عند الدواعى القوية عليه . وقد أخطأ فى ذلك ، لأنا نسوّى بين الأمرين ، وان جعلنا للالجاء من الحكم ما لا نجعله من الدواعى القوية ، على ما بيناه من قبل فى أبواب الالجاء .

ويدل على بطلان قوله ، ان الفعل الواقع عند الحوادث والدواعى ، يقع بحسب علم الجملة وادراكها . لأنه ان كان كتابة أو من الأفعال المحكمة

فانه يقع على هذا الحد . فكما يجب أن يستدل ، بمثل هذه الطريقة ، على أن تصرف العبد فعله ، فيجب أن يكون هذا الضرب من تصرفه أيضا فعله لا يقع بحسب أحواله . ولو كان عند قوة الدواعى يكون ذلك الفعل للمحل بطبعه ، لوجب / أن لا يفتقر الى أحوال الجملة ، وأن لا يقع بحسبها . ولمثل هذا الوجه ، قضينا أن المتولد فعل العبد ، وان حل فى الأجسام المنفصلة ، كما أن ما يحل ، بعضه من فعله . وقد أوضحنا ذلك فى باب التولد ، بما يغنى عن تقصّيه .

يبين ذلك ، أن ما يقع عند قوة الدواعى يقع فى العدد بحسب ما عهد من قدرته . فكما يجب فيما يختاره والحال هذه أن يكون من فعله ، فكذلك ما يقع عند قوة الدواعى قهرا ؛ لأن الأمر ، كما قلناه ، كان لا يمتنع فى الأعجمى الأمى الذى لم يتعاط كتابة قط أن تقوى دواعيه ، فتقع منه على نهاية الاتساق ، لأن المحل يحتمله ، ومنه يقع بالطبع فى الجملة بالقدرة فما المانع من وقوعها ، والحال هذه ، لولا أن الأمر كما تقوله من أنها تقع من الجملة بقدرتها واختيارها ؟ فمتى لم تكن عالمة بكيفيتها ، لم يصح وقوعها من قبله . وهـذا قريب مما ألزمناه المجبرة على قولهم بالقدرة الموجبة ، فقلنا : يجب أن يكون المعتبر فى وقوعها بوجود هذه القدرة ، دون علم القادر . فالطريقة لازمة للفريقين ، كما ترى . وقد بينا فى باب التوليد وغيره ، أنه لا يجب متى لم يصح من القادر فى بعض حالاته ترك الفعل ، ان يدل ذلك على أن ذلك الفعل ليس من قبله . لأن الترك انما يصح فى المبتدىء من الفعل . وقد يصح من القادر منا أن يفعله ويتركه ، والحال واحدة . فأما المتولد ، فانه قد يتراخى عن السبب ، ويصح منه

ان يفعله بفعل سببه . وفى حال وقوعه ، لا يصح أن يتركه ، لأمور قد ذكرناها / فى موضعها .

وهذا يسقط ما يتعلق به أبو عثمان ، فان هذه الشبهة هى أقوى ما يذكره عند نفسه . ومما يقوّى به مذهبه ، ما يورده من القدح فى مذهبنا فى المعارف . فاذا ثبت ، بما تقدم من قبل ، سقوط تلك الشبه ، لأنا قد بينا الجواب عنها فى أبواب النظر ، فقد سقطت عمدته ، وثبت ما نقوله .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : ان كانت المعارف تقع بالطبع ، فما الحاجة الى التدبر والنظر ؟ لأنك تضيفها الى أنها من جهة فاعل الطبع ، وهو الله تعالى . وقد صح أنه فيما يفعله لا يحتاج الى سبب وآلة عندك ، فكيف قلت بالحاجة الى النظر . وألزمه أن لا يكون لنصب الأدلة معنى ان كان الأمر كما قاله ، فألزمه أن لا يكون لذكره تعالى الأدلة على التوحيد والعدل والنبوات فى كتابه فائدة . وأجاب عند نفسه عن هذه الوجوه ، فأتى أحوج الى النظر ، لأن المعرفة عنده تقع طبعا ، ولولاه لما وقعت . فلما احتيج الى النظر ، احتيج الى هذه الأمور التى ينظر فيها ، فنصبها تعالى وذكرها وبيّن حالها . والكلام عليه مستمر ، وذلك لأن النظر لا يصيّر محل المعرفة محتملا (١) . فاذا كان كذلك ، ووقعت بطبع المحل ، فما الحاجة بها الى وقوعها ؟

فان قال : عند النظر تقوى دواعيه .

---

(١) متحملا : فى النص ، محتملة ، .

قيل له : ونفس الدواعى ، على قولك ، ينبغى أن لا تؤثر لمثل ما ذكرناه فكيف يصح أن يعتمد عليه .

واذا صح ذلك ، ثبت ما ألزمه أبو على ، رحمه الله . وقال له ، / رحمه الله : كيف يصح أن يذم ، تعالى ، على الاعراض عن النظر والتدبر ، ويبعث عليه ويحمد العاقل لأجله ، على ما بينه ، تعالى ، فى كتابه بقوله : « أفلا يتدبرون القرآن » [١] ، « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض » [٢] ، الى غير ذلك ، ان كان النظر والمعرفة يقعان بالطبع ، من حيث لا يحمد عليهما المرء . وما ذكرناه من قبل ، من أن الجهل قد ثبت كونه ضدا للعلم فان القادر يفعله ابتداء لا بالطبع فيجب أن يكون قادرا على المعرفة ، يبطل أيضا ما ذهب اليه فى هذا الباب . وما بيناه فى باب الطبع فى صدر هذا الكتاب ، يبطل مذهبه . وذلك لأنا قلنا : لا يخلو الطبع من أن يرجع به الى نفس المحل ، أو معنى فيما وصفه له ، لأنه لا يمكن أن يذكر ولا يرجع به الى فائدة . فان كان نفس المحل ، فيجب فيما يقع منه بطبعه أن لايختص وقتا دون وقت ، ولا بأن تقع الحركة يمنة أولى من أن تقع يسرة . وكذلك الحال ان رجع به الى معنى فيه أو وصفه له . وقد أطلنا القول فى ذلك ، وبينا أنهم متى قالوا : يرجع به الى معنى ، لزمهم فى ذلك المعنى أن يقع بطبع آخر ، ثم كذلك أبدا الى ما لا نهاية له . وبينا أن ذلك لا يلزمنا فى القدرة ، لأن الفعل يقع بها ، وهى تقع من القادر لنفسه . وعندهم أن سائر ما يحل (فى) [٣] المحل يقع

---

(١) من الآية ٨٢ النساء .

(٢) من الآية ١٨٥ الأعراف .

(٣) فى : زيدت كى يستقيم النص .

بطبعه ، فلزمهم اثبات ما لا نهاية له دوننا . وبينا ، أن القدرة وان تعلقت بالضدين ، فانه يصح أن يقع أحدهما من جهة القادر ، لأنه / يفعله باختياره ، لا على جهة الايجاب . وليس كذلك الأمر فيما يقع بالطبع ، لأنه لا يُختار بل يُوجَب . فلم صار أحد الضدين ، بالوقوع ، أولى من الآخر ؟ وكل ذلك الى سائر ما أوردناه هناك ما يطول ذكره ، لازم لأبى عثمان . لأنه يقول ، فى المعرفة : انها واقعة بطبع المحل . ويفصل بينها وبين الارادة . فيجب أن يكون الكلام أجمع ، لازم له . ومتى علقه بالدواعى ، فقد بينا أنه انما يمكن ذلك متى جعل الفعل للجملة . فأما على هذا المذهب فمتعذر .

وقال أبو على : ان كان الأمر كما يقول ، فما الأمان من أن تكون المعرفة تقع بالطبع للبليد والبطىء الفهم وأصحاب المهن [1] وأهل السواد ، ولا تقع لأهل المعرفة بالأدلة ؛ بل ما الأمان من أن تقع لغير المكلف فى بعض الأوقات ولا تقع للمكلف ؟ لأن المحل محتمل . ويعجب ، رحمه الله ، من قوله : ان التكليف لا يلزم الا مع شرائط : منها ، أن تكون الأدلة قائمة ، وأن يكون المكلف عارفا بالعادات ومختبرا لها وممارسا لمن تذاكر بالأدلة ويتفاوض فيها ويكون قد تقدم له المعرفة بالفصل بين المعجز والحيلة ، الى غير ذلك مما تذكره . فقال : اذا كانت تقع بالطبع ، فما الحاجة بالمكلف فى هذه المقدمات ؟ وهلا كفى منه أن يريد أن ينظر فيما شاهده من الأدلة ، فيقع النظر وتقع المعرفة بعده طباعا ، كما يكفى فى ايلام المضروب أن

---

(١) المهن : فى الأصل « المهر » .

يضرب فيألم ، ولا يحتاج الى مقدمات ؟ وهذا أحد ما يعتمد عليه ، وذلك/ أن ما تقوله فى المعرفة لو كان صحيحا ، لحل محل الأسباب . فكما أنه متى وجدت ، والموانع مرتفعة ، وجب وجود المسبب ؛ فكذلك كان يجب ، متى أراد النظر ، أن يقع وتقع المعرفة من غير تقدم المعارف التى شرطها ، ومن غير اعتبار الفعل وغيره . فلما لم يصح ذلك دون اعتبار هذه الأمور الراجعة الى أحوال الحى دون أحوال المحل والطبع ، دل ذلك على صحة ما قلناه من أن النظر والمعرفة هما فعل العبد ، وأنهما بمنزلة ارادة النظر ، وبمنزلة سائر تصرفه ، فى الوجه الذى ذكرناه ، وأن الحمد والذم يتعلق بذلك . فكذلك الأمر ، وقد أمر ، تعالى ، بالمعرفة فقال : « اعلموا أن الله شديد العقاب ، وأن الله غفور رحيم »[1] ، الى غير ذلك ؛ كما مدح على المعرفة ، وذم على الجهل ؛ فيجب أن يكون العلم بمنزلة سائر ما يقع منه من الأفعال .

وأحد ما يعظم به خطأ أبى عثمان ، فى هذا الباب ، أنه يلزمه أن يقول ، فى سائر من كذّب بالرسول وعاند : انه كان عارفا بالله ورسوله ، مكابرا ، جاحدا لما يعرفه ؛ فلذلك يوجّه اليه الذم . وهذه كانت طريقة سائر الكفار ، فيجعلهم بمنزلة المنافقين عنده ، فى هذا الوجه ؛ ويقول : لو كان فيهم من لا يعرف ، لزالت عنه الحجة ، ولما توجه اليه ذم ولا عيب ، ولحل محل الصبى فى أن الذم لا يلحقه . لأن عنده انما يلحق الذم والمدح من عرف الله وعرف أنه يستحق العقاب من جهته على المعاصى ، والثواب على

---

(١) الآية ٩٨ المائدة .

الطاعات ؛ ومن لم يعرف ذلك ، فالتكليف زائل عنه . وهذا / عظيم من الخطأ ، لأن المتعالم ، من أمر الكفار ، خلاف هذه الصفة التى حمله على اعتقادها هذا المذهب .

وسنذكر فى ذلك وغيره ما نحتاج اليه . وهذه الجملة الآن كافية فيما قصدنا له فى هذا الفصل .

فصــــل آخر

فى الـكلام عليه

اعلم ، أن أحد ما يعتمد فى مذهبه أن تقول : ان النظر ووقوع المعرفة عنده ، يجرى فى بابه مجرى ما يقع من الفعل بالحدس والاتفاق ، من غير قصد . وقد ثبت فى كل فعل ، هذا حاله ، أنه لا يجوز أن يستحق به الذم والمدح ، ولا يدخل تحت التكليف ، وذلك نحو أن نحك الذهب على المحك فنجده جيدا أو رديئا . فاتفاق ذلك لا يصح تعلق المدح والذم به ؛ وان وافق ، فى بعض الأحوال ، الارادة ؛ وكذلك لو هجم على بئر فوجد فيها كنزا ، لم يجز بذلك مدح ؛ واذا التفت ورأى من يَسُرُّه لم يجز أن يستحق به المدح ؛ لما كانت هذه الأمور تقع بالاتفاق من غير معرفة متقدمة ، بأن الفعل يؤدى اليه .

قال : فكذلك النظر ، اذا لم يعرف فاعله من قبل ، أنه يؤدى الى معرفة مخصوصة ، لم يجز أن يدخل تحت التكليف ، ولا أن يتعلق به ذم ولا مدح . ولهذا قال : لا يستحق الذم على المعصية الا بعد أن يعلم أنها موافقة لسخط الله ، تعالى ؛ والطاعة ، لا يستحق بها الثواب ، الا مع العلم بأنها توافق رضاه . وسلك هذه الطريقة فى كلامه كثيرا ، وتنوع فيما يضرب فيه من الأمثال بحسب اقتداره / على الكلام . والمعنى ما أومأنا اليه .

واعلم ، أن الشيخ أبا على ، رحمه الله ، قد أجاب عن ذلك بأن قال : ان النظر طريق معلوم للناظر يميزه من غيره ؛ وللناظر طريق يعلم به وجوب

هذا النظر فى طريقه . فاذا كان كذلك ، خرج بهذه الصفة عما يقع باتفاق وحدس ، ولحق بالأفعال الواجبة التى تتميز عند من وجبت عليه عن غيرها . ألا ترى أنه لا يجوز أن يقاس على ما ذكره من الأمثال ، وحب الهرب من السبع ، بأن يقال : اذا لم يعلم الهارب الحال فى هربه ، فيجب أن لا يلزمه ؛ أو يقـال فيمن وجب من سلوك طريق ثان يقال : انه مُسَبَّع" أولا ما فيه ، وأن سالكه يهلك . فان الواجب عليه أن يسأل ويبحث ، فلا يجوز أن يقال : انه لا تلزمه المسألة والبحث قياسا على ما ذكره من الأمور التى تقع باتفاق ؛ بل قيل فى ذلك انه يجب لأنه قد عرف طريقه ، وفصل بينه وبين غيره .

فكذلك القول فى النظر والمعرفة . وبين أن المعرفة ، وان لم يعلم الناظر أنها تصاب بعينها بالنظر ، فمتى علم من حال سببها ، وهو النظـر ، ما ذكرناه ، فواجب عليه المعـرفة بوجوب سـببها ، من حيث يجب وجودها بوجوده وان لم يكن من قبل عالما بها . وبيّن أن ما علم وجوبه من السمعيات ، أو بعد ورود السمع من العقليات ، انما يجب على المكلف لعلمه بقبح تركه . وأن هذه الطريقة قائمة / فى النظر والمعرفة ، فيجب القضاء بوجوبهما ، وان لم يرد السمع . فكما لا يقال فى ذلك ، بعد ورود السمع ، أنه يجرى مجرى الحدس والتبخيت ، فكذلك القول فيه ولما ورد سمع . وبيّن أن سائر ما ضربه من الأمثال ، انما لم يجز أن يكون واجبا ، لأنه لا طريق لوجوبه يعرف . ولو عرف له طريق ، كما ذكرناه فى النظر ، لصح أن يحث عليه استخراج الكنز من الآبار ، ولصح أن يحث عليه تجريب الذهب على المحك ، الى غير ذلك . لكنه لما لم يكن له طريق

بعلم وجوبه : لم يجب ؛ كما لا يجب الفعل على الساهى ومن يجرى مجراه .
وبيّن أن ما يتفق عند تلك الأفعال ، لا يكون متولدا عما يقع عنده .
وليس كذلك المعرفة ، لأنها تتولد عن النظر ، والنظر معلوم ، وطريقه واضح متميز من غيره . فيجب ، اذا علم الناظر صفة النظر وصفة طريقه ، أن لا يمتنع وجوبه عليه اذا خاف من تركه ، وعلم قبح تركه ، واستحقاق الذم على ذلك من العقلاء . كما يعلم وجوب رد الوديعة اذا عرفها بعينها ، وعرف كيفية الرد عند المطالبة . وكما يعلم قبح الكذب اذا تعيّن وميّز من غيره . ولولا أن الأمر كما ذكرناه ، لم يصح قبح شىء من العقول ، ولا وجوب شىء فيها . وفى هذا ابطال العقل والسمع ، لأن السمع انما يرد على من قد عرف هذه الأمور ؛ فاذا بطل القول فيها ، على مذهبه ، فكيف / يصح معرفة السمع ؟

وهذه جملة كافية فى حل هذه الشبهة التى يقول بها ، ويعتمد عليه .

وقد ألزمه أبو على ، رحمه الله ، أن يعلم الانسان أن الواجب من صلاة وغيرها واجب عليه بعينه على أصله ، ليصح أن يكون موقعا لله مع العلم بوجوبه ، وبأنه موضع لرضاء الله ، ومجانب لسخطه ، وليخرج عن طريقة الحدس والتبخيت . وهذا يوجب أن يعلم الانسان أنه سيبقى لا محالة ، لأنه مع تجويزه أن يخترم فى الثانى لا يعلم أن الفعل واجب عليه قطعا ، لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يوجب الفعل على زيد ثم يقطعه باخترام أو غيره . فاذا بطل ذلك ، ثبت أنه يجب عليه ، وان لم يقطع بوجوبه .

قال ، رحمه الله : فيجب أن يكون وجوبه عليه على جهة الحدس

والاتفاق . فان قال : انه يعرف طريق وجوبه ، وان لم يعلم أنه يجب عليه بعينه لتجويزه الاخترام ؛ لكنه قد علم أنه ان بقى مكلفا ، فلابد من وجوب ذلك عليه .

قيل له : وكذلك النظر ، فى معرفته ، قد علم طريق وجوبه ، وهو الخوف الشديد من تركه ؛ وقد علم ، بعقله ، أن التحرز من المضار واجب بالفعل الذى يؤمل به زوالها ، فيعلم وجوبه عليه لهذا الطريق ، فيخرج عن باب الحدس والاتفاق ، كما ذكرته فى سائر الواجبات .

فان قال : ان الصلاة وغيرها ، قد علم أنه تعالى أوجبها عليه : وضمن الثواب عليها ، والعقاب على تركها ؛ فعلم طريق وجوبها ، وذلك لا / يتأتى فى النظر والمعرفة .

قيل له : انه لا يعلم أنها واجبة عليه بعينها لتجويز الاخترام ؛ وانما يعلم ، فى الجملة ، أنها واجبة ان بقى مكلفا ؛ وهو لا يعلم حصول هذا الشرط لا محالة . فلا فرق بين أن تجوّز فى شرط الوجوب أن لا يحصل ، وبين أن لا يعلم الثواب والعقاب . وان أنت جوّزت مع توقفه فى شرط الوجوب أن يكون واجبا ، للتقدير الذى قدرته ، وهو العلم بأنه ان بقى على صفة المكلف فلابد من أن تلزمه الصلاة ؛ فما أنكرت ممن قال بوجوب النظر والمعرفة ، لعلمه بأنه يتحرز به من المضرة ؟ وقد تقرر ، فى العقول ، وجوب ما هذا حاله ، وان لم يعرف هذا الناظر ربّه ، ولا موضع سخطه .

وبين ، رحمه الله ، أن طريق وجوب الصلاة ، يفارق طريق وجوب النظر والمعرفة . لأن المكلف ، وان جوز أن يخترم ، فهو غير آمن من أن يبقى ، ولا يأمن أن يقع منه فى آخر الوقت ترك الصلاة ، فيلزمه أن يتحرز

من أن يكون تاركا لها ؛ ولا يمكنه هذا التحرز الا بفعلها ، فيلزمه أن يفعلها لهذا الوجه . فكذلك اذا لم يأمن الضرر فى ترك النظر ، لزمه فعله . فالحال فى طريق وجوبهما تتقارب ، وان كانت الصلاة لا تعلم واجبة الا بعد تقدم معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة الرسول . فيلزم التحرز مما تخافه بالاقدام على فعله ، وتجب المعرفة بوجوبه من حيث وجب وجودها بوجوده ، على ما قدمنا القول فيه .

وأحد ما ألزمه ، رحمه الله ، أن لا تصح على طريقته معرفة الله ، تعالى ، على وجه . وذلك لأنه يقول : / انما يعرف المكلف ذلك من جهة الأنبياء ، وبظهور المعجزات عليهم ؛ ولولا ذلك ، لما صحت المعرفة . فيجعل ذلك ، كالطريق لوقوع النظر والمعرفة طباعا ، ويوجب تأمل أحوال الأنبياء . فقال : انه لا يخلو من ورد عليه هذا السمع من أن يكون عارفا بالله ، تعالى ، وبأنه حكيم لا يجوز أن يظهر المعجز على كذاب ، أو لا يعلم ذلك . فان كان قد علم ذلك ، فهو قولنا ، لأنه يجب أن تتقدم معرفته بالله ، سبحانه ، وبتوحيده وعدله ، ثم ينظر فى النبوات ؛ ولا طريق لذلك الا ما تقول . وان لم يجب أن يعرف ذلك ، فكيف يمكنه أن يفصل بين النبى والمتنبى ؟ وكيف يعلم بالمعجزات الذى ظهر عند دعوته نبئ صادق ، مع تجويزه من المرسل والخالق أن يكون غير حكيم ، وأن يجوز أن يستفسد الخلق ويغويهم ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوزن فى المجبرة مع ما تقوله فى الله ، تعالى ، أن تعرف النبوات . فاذا لم يصح ذلك لها ، لمثل هذا الطريق ، فكذلك لا يصح هذا القول .

وأحد ما ألزمه ، رحمه الله ، القول بأن الشديد الشهوة الى المعاصي

متى فعلها وارتكب منها العظائم كالزنا وشرب الخمر والقتل وغير ذلك من أنواع الكبائر ، يجب أن لا يستحق ذما عند الناس ، ولا يعظم ذمه ؛ بل يجب أن لا يستحق عقابا البتة من وجهين : أحدهما ، لأنه عند شدة الشهوة يقع ذلك منه طباعا لا اختيارا ، كما نقوله فيما يقع عند الدواعى القوية ؛ والثانى ، لأنه فعل ذلك أجمع ، ولما عرف العقاب والثواب . ويجب على / هذه الطريقة ، أن يكون العارف بالله ، تعالى ، وبثوابه وعقابه وموضع رضاه وسخطه ، متى أقدم على صغيرة ، يكون أعظم ذما وأكبر عقابا ، ممن أقدم على سائر ما قدمنا ذكره مع فقد المعرفة . وهذا يؤدى الى تجويز سقوط الذم واللوم عن أهل الفساد ، اذا رأيناهم يقدمون على العظائم ؛ وأن نجوّز كونهم معتقدين ، بأن لا تكون المعرفة قد تقدمت لهم ، بل يجب ذلك فى الكفار أجمع .

وأحد ما ألزمه ، رحمه الله ، أن لا يحتاج المكلّف الى بعثة الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، أصلا . وذلك ، لأن المعرفة بالله ، تعالى ، وبما أوجب وحظّر ، تقع طباعا عند قولهم ؛ وهو قادر على أن يفعله طباعا مع فقد قولهم ، فما الحاجة الى بعثتهم والى ظهور المعجزات عليهم ؟ وهلا صح الاكتفاء بقولهم ودعواهم ، ان كان لابد من بعثتهم ؟ واذا كان قول المجبر ، اذا خوّف من سلوك طريق ، يكفى فى وجوب التجنب ، فهلا أغنى قول النبى ، صلى الله عليه : بانفراده ، عن ظهور المعجز ؟ قال ، رحمه الله : وهذا من أدل الدلالة على أنه انما أظهر المعجزات لكى ينظر فيها على وجه مخصوص ، فتتولد عن النظر المعرفة ، وتكون سائر المعارف بهذه المنزلة .

وألزمه ، رحمه الله ، أن لا نعرف بالمعجزات نبوة الأنبياء ، لأنها أجمع

أعراض ، والأعراض الحادثة منه فى الأجسام هى على مذهبه من فعل الطباع لا من فعل الله ، تعالى . لأن الذى فعله ، تعالى ، عنده انما هى الأجسام فقط ، وما عدا ذلك مما يحلها اما أن تكون من فعل / القادر منا اختيارا أو من فعل المحل طباعا . فالمعجزات اذا لم تكن واقعة باختيار ، فيجب أن تكون من فعل الطباع .

قال : واذا كانت كذلك ، فكيف تدل على النبوات ؟ ولابد من أن يكون الدال عليها فعل الله ، تعالى ، حتى تقع تلك الدلالة موقع التصديق من المرسل لرسوله . وبيّن أنه لا يمكنه ، فى المعجزات ، أن يقول : انهــا الأجسام . لأن حدوث الجسم لا يعلم البتة . وذلك أنه ان قال : ان العلم هو أن يعظم الله العصى عند انقلابها حية ؛ لم يعلم بذلك حدوث ذلك الجسم الزائد فى جسم العصى ، من حيث يجوز أنه تعالى ضم الى ذلك الجسم تلك الزيادة من أجسام أخر ، كما يجوز كونه محدثا لها ، فمن أين أن هناك جســما حادثا [1] ، فيجعله دلالة على نبوته . فلابد اذن من الرجوع الى أن الدال على نبوتهم هى الأعراض الحادثة التى لا يقدر على مثلها ، أو الواقعة على وجه لا يصح أن يفعلها عليه اذا كانت ناقضة للعادة . فاذا صح ذلك ، وكان ما هذا حاله من فعل الطباع عنده ، وخارجا عن ان يكون باختيار ، فكيف يدل على النبوات ؟

وألزمهم ، رحمه الله ، فى سائر الكفار ، أن لا يخلو حالهم من وجهين : اما أن يكونوا عارفين بجميع ما يعرف من التوحيد والعدل والنبوات ، فتكون الحجة لهم لازمة ، ويصح أن يستحقوا الحمد والذم والثواب

---

(١) جسما حادثا : فى الأصل « جسم حادث » .

والعقاب ؛ أو يكونوا بخلاف هذه الصورة ، فيكونوا معذورين ، لأن بفقد المعرفة الحجة عليهم زائلة . ولا يحسن أن يذم أحد منهم على ما يقدم من قبيح وترك واجب ، مع كمال عقولهم . وقد علمنا ، أن الحال بخلاف ذلك . / لأن الرسول ، صلى الله عليه ، كان يذم الكفار على تكذيبه ، والشك فى حاله ، الى غير ذلك مما ظهر فى الشرع عنه وعن المجمعين .

وألزمهم ، رحمه الله ، فى هذه المعارف أجمع أن لا يمكنه دفعها عن نفسه ؛ لأنها واقعة بالطبع اضطرارا ، وأن تكون بمنزلة الضروريات التى تقع بحسب المشاهدة وغيرها . وقد علمنا ، أن الحال بخلاف ذلك .

وألزمه ، رحمه الله ، أن يكون سائر المختلفين فى معرفة الله ، تعالى ، يتناظرون من غير فائدة لهم فى النظر . وذلك لأنهم ، ان عرفوا ، فحال الجميع واحدة ؛ وان كان فيهم من لا يعرف ، فالحجة عنه زائلة ، فلا يصح توبيخه على ترك النظر والمعرفة ؛ وينبغى أن يوحى أمره الى الله ، تعالى ، فى فعل النظر والمعرفة فيه . وهذا يوجب كون النظر والمناظرة عبثا لا فائدة فيهما ، ويوجب مثل ذلك فى تصنيف الكتب ، والتشاغل بكل هذا الجنس . وبين أن لا يمكنه أن لا يفصل بين حاله ، وحال أصحاب الالهام ، فى هذا الباب ، من حيث يقول بالنظر دونهم ؛ وذلك لأنه [1] يلزمه الاستغناء عن النظر ، من حيث كانت المعرفة طبعا واضطرارا ، وأن تكون حاله فى ذلك كحال القائل بالالهام .

وألزمه ، رحمه الله ، القول بأنه ، تعالى ، لابد من أن يعرف مقادير العقاب المستحقة على المعاصى ، ومقادير الثواب المستحقة على الطاعة

---

(١) لانه : فى النص « لانهم » .

ليعظماها اذا هو فعلهما مع هذه المعرفة . كما أنه لا يستحق نفس العقاب ، الا بعد المعرفة باستحقاقها على المعصية .وليس خاف أن يستحق العظيم من العقوبة ، وان لم يعرف ذلك ، اذا هو / أقدم على المعصية ، ليجوزن أن يستحق نفس العقوبة ، وان لم يعلم أنها مستحقة عى ما يفعله . لأن هناك انما يعظم ما يستحقه ، لأنه قد عرف بعقله طريق عظم المعصية ، فاذا هو ارتكبها ، والحال هذه ، استحق عقابا عظيما . فكذلك غير ممتنع أن يستحق أصل العقاب لمثل هذا الوجه ، وان لم يعرف أن المعصية تقتضى هذا العقاب لا محالة . فألزمه ، بهذا الوجه ، أن يعرف ، تعالى ، مقادير العقاب ، حتى يصح التكليف ، كما يجب أن يعرف نفس العقاب .

وألزمه ، رحمه الله ، فقال : اذا كنت تعلق التكليف بالمعرفة ، وتجعلها اضطرارا عند النظر طبعا ، وتجعل وقوعها لسائر المكلفين عند دعوة الأنبياء ، فيجب أن تثبت منهم ما لا نهاية لهم . فان قلت : لابد من أول لهم ، عرف الله ، تعالى ، لا عند رسول ثان طبعا . قيل لك : فجوز ، فى سائر المكلفين ، أن يعرفوا الله ، تعالى ، على هذا الوجه . فما الحاجة بك الى أن تعلق المعرفة ، والنظر بدعوة الأنبياء ، وهذا الوجه يبين أن بعثة الأنبياء ، على قوله ، لا فائدة فيها ؟ وقد نبهتك ، بهذه الوجوه ، على طريقه الالتزام له فى سائر ما يلزمه ، لأن الذى ألزمه ، رحمه الله ، يكثر جدا ومسائله أيضا فكثيرة ، ولعلها تجرى فيما نتكلم به فى الفصول التى نذكرها من بعد .

فصـــل

فيما تعلق [1] به من جهة السمع

أحد ما احتج به لصحة قوله ، قول الله تعالى : « يا أهل الكتاب ، لم تلبسون / الحق بالباطل ، وتكتمون الحق ، وأنتم تعلمون » [2] ، وقوله : « يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله ، وأنتم تشهدون » [3] ، وقوله تعالى بعد ذلك بآيات : « ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا فى الأميين سبيل ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون » [4] .

قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، ان قوله : « لم تلبسون الحق بالباطل » [5] يدل على ضد قوله ، لأنه لا يجوز أن يلبسوا الحق بالباطل على العالم منهم ، وانما يصح ذلك من العالم على من ليس بعالم منهم . فوجب كون الآية مخصوصة فى بعض أهل الكتاب ،من هذا الوجه . ولو جاز أن يلبس العارف على العارف الحق بالباطل ، لجاز ان يلبس على نفسه ذلك مع معرفته ؛ وهذا ممتنع . فانما أراد بذلك نفرا من أهل الكتاب تواطأوا على ذلك . وأما قوله : لم تكفرون بآيات الله ، وأنتم تشهدون » [6] ، فليس فى ظاهره دلالة ، لأنه لم يذكر الشيء ، الذى عرفوه وشهدوا به ، ما هو . ولابد عنده فى الكفار من أن يكونوا عالمين بأشياء وشاهدين بها ، فمن أين أنهم كانوا يعرفون الله ، تعالى ؟ وقوله ، سبحانه :

---

(١) تعلق : فى الفهرس « يتعلق » .
(٢) الآية ٧٧ البقرة .
(٣) الآية ٧٠ آل عمران .
(٤) الآية ٧٥ آل عمران .
(٥) من الآية ٧١ آل عمران .
(٦) من الآية ٧٠ آل عمران .

« ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا فى الأميين سبيل » (١) ، معطوف على ما ذكرنا أنه مخصوص ؛ فلا يصح التعلق بعمومه . وليس فى ظاهره دلالة على قولهم : وذلك أنه يجوز أن يقولوا على الله الكذب ، وهم يعلمون من حال الكذب أنه كذب فى بعض الوجوه ، وان كانوا كفارا ؛ ويعلمون أنه ليس لهم أن يقولوا ذلك مع كفرهم ؛ فمن أين أن المراد بهذا العلم ، هو العلم بسائر أمور الدين ؟

وأحد ما تعلق به قوله تعالى : يسألك أهل الكتاب أن ينزّل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى / أكبر من ذلك فقالوا : أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ، ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات » (٢) . قال : واذا كانت البينات قد جاءت جميعهم ، فيجب أن تكون المعرفة لهم كاملة . قال : وقوله بعد ذلك : « مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها : فما نحن لك بمؤمنين » (٣) ، الى قوله : « فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين » (٤) ، يدل على أنهم كانوا غير عارفين ، وعاندوا ؛ وهذا لا ظاهر له يدل على ما قاله ، لأن البينات هي الأدلة . وقد كانت جاءت من قبل الله ، وظهرت ، وان ذهبوا عن الاستدلال بها . وقوله ، تعالى ، بعد ذلك : « ولما سقط فى أيديهم ورأوا أنهم قد ضلوا ، قالوا : لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين » (٥) ، يدل على أنهم لم يكونوا معاندين لأنهم قالوا ذلك عند مجىء موسى وانقيادهم لقوله .

---

(١) من الآية ٧٥ آل عمران .
(٢) من الآية ١٥٣ النساء .
(٣) من الآية ١٣٢ الأعراف .
(٤) من الآية ١٣٣ الأعراف .
(٥) الآية ١٤٩ الأعراف .

وقوله ، تعالى ، بعد ذلك : « قالوا يا موسى ، ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمننّ لك » [١] ، على أنهم لم يكونوا مؤمنين فى الوقت ، فظاهر هذا يدل على ما نقول .

وأحد ما تعلق به قوله ، تعالى : « وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه ، وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » [٢] . قال : فظاهر ذلك يدل على معرفتهم بالفصل بين الحق والباطل ، وهو عام فى أمم الأنبياء .

قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : ان ظن أبى عثمان فى المجادلة بالباطل أنها لا تقع على جهالة ، عجيبت ، لأنه لا فرق بين العالم وغير العالم فى أنه قد يجادل بالباطل ، ويتكلم فيه ويخوض ، وهذا يبطل تعلقه بالظاهر .

وأحد ما تعلقوا به قوله ، تعالى : « كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول ، الا ساحر / أو مجنون ، أتواصوا به ، بل هم قوم طاغون » [٣] . قال : ولا يجوز أن يصفهم بأنهم طاغون الا مع المعرفة ، وكذلك لا يجوز أن تقع منهم التواصى الا على هذا الوجه .

وهذا بعيد ، لأنه ليس فى ظاهره أن التواصى وقعت [٤] منهم ، بل ظاهره يقتضى أنها ما وقعت [٥] ، لأنه أوردها [٦] موردا لاستفهامه ، تعالى ، لا مورد الاخبار عن وقوعها [٧] منهم . وأما الجاهل فقد يجوز أن يكون طاغيا كالعالم ، فليس فى وصفهم بذلك دلالة على المعرفة والعناد .

---

(١) من الآية ١٣٤ الأعراف . (٢) من الآية ٥ غافر .
(٣) الآيتان ٥٢ ، ٥٣ الذاريات .
(٤) وقعت : فى الأصل « وقع » .
(٥) أنها ما وقعت : فى الأصل « أنه ما وقع » .
(٦) أوردها : فى الأصل « أورده » .
(٧) وقوعها : فى الأصل « وقوعه » .

واحد ما تعلق به قوله ، تعالى : « واذا قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني ، وقد تعلمون أني رسول الله اليكم » [١] ، فدل ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون . قال ، رحمه الله : وهذا لا دلالة فيه ، لأنه ليس فى الظاهر أنه خاطب بذلك من كذب به ، دون من صدق ، وانما خاطب بذلك ، عندنا ، من كان يؤذيه من المؤمنين به فى بعض الأحوال . فلا دليل على ذلك .

واحد ما تعلق به قوله ، تعالى : « وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم » [٢] . قال : وهذا عام فى جميع المكلفين . والجواب عن ذلك أنه ، تعالى ، لم يبين ما ذلك العلم الذى جاءهم ، والخلاف فيه ، فلا ظاهر له . والمراد ، بالعلم ، الكتب التى جاءتهم مبينة الحق من الباطل ؛ فلذلك وصف ، تعالى ، العلم بالمجىء . وذلك لا يصح الا اذا حمل على الكتاب والأدلة التى وافتهم مع الأنبياء عليهم السلام .

وتعلق أيضا بقوله بعد أن ذكر معشر الجن والانس : « قالوا شهدنا على أنفسنا » [٣] . قال : فدل ذلك على أنهم كانوا يعلمون ويعاندون . / وأجاب ، رحمه الله ، عن ذلك ، بأن القضية هى فى الآخرة ، لأنه تعالى قال : « يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا ، قالوا : شهدنا على أنفسنا » [٤] الى آخر الآية . فاذا كانت القضية فى الآخرة ، وهم هناك عارفون بالله ، سبحانه ، فلا دلالة فى الآية على ما قاله ؛ بل تدل على ما نقول ، لأنهم قالوا مع

---

(١) من الآية ٦ الصف .
(٢) من الآية ١٤ الشورى .
(٣) من الآية ١٣٠ الأنعام .
(٤) من الآية ١٣٠ الأنعام .

ذلك انهم كانوا كافرين ، فشهدوا مع هذه الشهادة أنهم كانوا فى دار الدنيا كفارا .

وتعلق بقوله ، تعالى : « فلا تجعلوا لله أندادا ، وأنتم تعلمون » [١] ، وأن ذلك ورد فى العرب فى زمن النبى ، صلى الله عليه .

فأجاب أبو على ، رحمه الله ، عن ذلك ، بأنه تعالى وصفهم بأنهم كانوا يعلمون أن الله سبحانه جعل الأرض فراشا والسماء بناء ، وقد كانوا بذلك عارفين وان كذبوا بالرسول ، فمن أين أنهم كانوا يعاندون مع المعرفة بصحه نبوته ، صلوات الله عليه ؟

وتعلق بقوله : « بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون » [٢] . قال : قد دل ذلك على معرفتهم بالحق .

فقال أبو على ، رحمه الله : قد يجوز فيمن لا يعرف الحق أن يكون كارها له ، ومخبرا عن نفسه بكراهيته ، فمن أين أنهم كانوا يعرفون صحة ما كرهوه ؟

وتعلق بقوله ، تعالى : « أفرأيت من اتخذ الهه هواه ، وأضله الله على علم » [٣] . قال : فدل بذلك على حصول العلم ، وان جحدوا .

قال شيخنا ، رحمه الله : وهذا عجيب من أبى عثمان ، لأنه ظن أن المراد بالعلم علم الكفار ، وليس كذلك لأنه أراد أنه تعالى أضلهم عن الثواب ، الذى جعله للمؤمنين ، من حيث ضلوا وكفروا ، مع علمه / بأنهم لا يستحقون كما يستحقه المؤمنون .

---

(١) من الآية ٢٢ البقرة .
(٢) من الآية ٧٠ المؤمنون .
(٣) من الآية ٢٣ الجاثية .

وتعلق بقوله ، تعالى : « وشاقوا الرســول من بعد ما تبين لهم الهدى » (١) .

فقال أبو علي ، رحمه الله : انما نزلت هذه الآية في قوم ارتدوا عن الايمان بعد أن آمنوا بالرسول . لأنه تعالى قال : « ان الذين كفروا ، وصدوا عن سبيل الله ، وشاقوا الرسول » (٢) . فأخبر بذلك عن قوم مخصوصين ، وبين أنهم لن يضروا الله شيئا وسيحبط أعمالهم . وليس في ظاهره أيضا أنهم علموا جميع الحق ، لأن الهدى عبارة عن الأدلة . وقد يتبين الانسان الأدلة ويميزها ، وان لم يعرف مدلولها على التفصيل .

وتعلق أيضــا بقوله : « وجحــدوا بها واستيقنتها أنفســهم ظلما وعلوا » (٣) . قال : وذلك يدل على أنهم عرفوا الآيات والمعجزات ، ودلالتها على النبوات .

قال أبو علي ، رحمه الله : لم يذكر ، تعالى ، أن أنفسهم استيقنت ماذا ، وقد يجوز أن يعلموا أنها آيات ومعجزات ، ويجوز أن لا يعلموا ذلك ويعرفوا أحوالها ومفارقتها لغيرها . وليس في الظاهر بيان ذلك ، ولا يمتنع أنهم استيقنوا عجزهم عن فعل مثلها ، وان لم يتمموا الفكر على وجه يعرفون به صحة النبوة .

وتعلق أيضا بقوله ، جل وعز : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » (٤)

قال أبو علي ، رحمه الله : انما أخبر الله ، تعالى ، بذلك عن نفر من كفار أهل الكتاب كانوا يعلمون نبوته ، صلى الله عليه ، من كتبهم ، لما

---

(١) من الآية ٣٢ محمد .

(٢) من الآية ٣٢ محمد .

(٣) من الآية ١٤ النمل .

(٤) من الآية ١٤٦ البقرة .

يعرفون أنباءه ، ويكتمون خبره .وذلك لا ينكر عندنا فى العدد اليسير ، وانما نمنعه فى الجماعة التى يمتنع فيها التواطؤ . وعلى هذا الوجه يحمل قوله ، سبحانه : « وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ، ويقولون هو من عند الله وما / هو من عند الله ، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون » (١) . لأن هذه الفرقة كانت بحيث يجوز عليها التواطؤ .

وتعلق بقوله ، تعالى : « حم ، تنزيل من الرحمن الرحيم ، كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ، بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون » (٢) . وأجاب عن ذلك ، بأنه تعالى لم يبين معلوم علمهم ، ولا ينكر أنهم كانوا يعلمون كثيرا من الأمور ، فمن أين عرفوا الله ، سبحانه ، وعرفوا صدق رسول الله ، صلى الله عليه ؟ ويجوز أن يكون المراد أنهم يعلمون معنى القرآن العربى الذى يسمعونه لأنه بلغتهم نزل ، ويعلمون مفارقته لكلامهم ، وان لم يتمموا النظر والاستدلال . وبين أن قوله ، تعالى : « فأعرض أكثرهم » (٣) ، يدل على أن حكم جميعهم يختلف ولا يتفق .

وتعلق أيضا بقوله ، تعالى : « وعادا وثمودا وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين » (٤) . ولا يكون الاستبصار الا معرفة بالدين والحق . فقال ، رحمه الله : ان الاستبصار هو الفعل الذى أعطاهم الله ، تعالى ، وعنده يصح تكليفهم

---

(١) الآية ٧٨ آل عمران .
(٢) الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ فصلت .
(٣) من الآية ٤ فصلت .
(٤) الآية ٣٨ العنكبوت .

النظر والاستدلال . لأن العلم يسمى بصرا بالأمور وبصيرة . وكأن القوم ، عملا ، مستبصرين وان لم يعرفوا الله ، تعالى ، فلا تدل الآية على ما ذكره .

وتعلق أيضا بقوله ، سبحانه : « لقد علمتَ ما أنزل هؤلاء الا ربُّ السماوات والأرض بَصَائِرَ » [١] . قال : وذلك يدل على أن فرعون ومن معه كانوا يعرفون الحق ويجحدون .

فقال أبو علي ، رحمه الله : انا لا ننكر فى فرعون / أنه كان عارفا بالله ، سبحانه ، وفى كفره معاندا كما أخبر به موسى ، فمن أين أن هذا حال جميع الكفار ؟ ويجوز أن يكون جاهلا بالله ، من قبل ، وعرف الله فى هذه الحال التى خَبَّر موسى ، صلى الله عليه ، عنه ، هذا اذا قرىء بالفتح ، وقد قرىء بالضم ، وذلك لا يدل الا على أن موسى عرف ذلك . فالتعلق به فى هذا الوجه خاصة لا يمكن .

وذكر شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، أن الآيات لدالة على خلاف قوله أكثر من أن تحصى ، نحو قوله ، تعالى ، يخبر عن فرعون وقومه أنه قال : « ما علمت لكم من اله غيرى » [٢] . ولو كان عارفا بالحق لما صح منه ذلك . وقال ، تعالى : « ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم الا الله ، جاءتهم رسلهم بالبينات ، فردوا أيديهم فى أفواههم ، وقالوا : انا (كفرنا) بما أرسلتم به وانا لفى شك مما تدعوننا اليه مريب » [٣] . فخبر عن الجماعة التى ذكرها بالشك فيما دعت الرسل اليه . وقال ، سبحانه : « قالت لهم رسلهم : أفى الله شك

---

(١) من الآية ١٠٢ الاسراء .　　(٢) من الآية ٣٨ القصص .

(٣) من الآية ٩ ابراهيم . وكانت كلمة (كفرنا) ساقطة .

فاطر السموات والأرض » [١] . ولو كانوا يعرفون الله لما جاز أن يقال لهم ذلك . وقال ، تعالى ، فى قصة الكفار : « ويحسبون أنهم على شىء الا أنهم هم الكاذبون » [٢] ، « ويحسبون أنهم يحسنون صنعا » [٣] . وقال : « وان هم الا يظنون » [٤] ، « وان هم الا يخرصون » [٥] . وقال : « فهم فى ريبهم يترددون » [٦] . وقال : « وتظنون بالله الظنونا » [٧]. وقال : « ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون » [٨] . ثم الذى ظهر من الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، من الحجاج مع قومهم ، نحو محاجة ابراهيم لعدو الله / ومحاجة موسى لفرعون ، الى غير ذلك ، من أدل الدلالة على أنهم كانوا بالله وبسائر الحق غير عارفين .

وبعد ، فانه لو ثبت ما قاله أبو عثمان ، رحمه الله ، من الظواهر كانت انما تدل على أنهم يعرفون ، وليس فيها دلالة على أنهم يعرفونها باضطرار ولا بالطبع . وقد يجوز عندنا أن يجتمع العدد الكبير على معرفة الحق ، ولولا ذلك لما كلفوا . واذا جاز فى الملائكة ، مع كثرة عددها ، أن تتفق على قبول الحق من العلم والعمل ، لم يمتنع مثل ذلك فى الانس وسائر المكلفين . وانما أورد أبو عثمان ذلك ؛ لأن شيوخنا ، رحمهم الله ، أبطلوا قوله فى هذا الباب بما تقرر وثبت من حال النبى ، صلى الله عليه ، وأنه كان يذم الكفار ويقاتلهم وان كانوا جاهلين ، فأداه ذلك الى أن أنكر هذه

---

(١) من الآية ١٠ ابراهيم .
(٢) من الآية ١٨ المجادلة .
(٣) من الآية ١٠٤ الكهف .
(٤) من الآية ٧٨ البقرة .
(٥) من الآية ١١٦ الانعام .
(٦) من الآية ٤٥ التوبة .
(٧) من الآية ١٠ الأحزاب .
(٨) من الآية ١٤٨ الانعام

الحال . وقال : انما عاملهم بذلك ، لأنهم كانوا عارفين وتعلق بالشبه التي ذكرناها .

وقد بين شيوخنا ، رحمهم الله ، أن الذي بلغ اليه أبو عثمان مكابرة . وذلك لأن العدد العظيم لا يجوز أن يجحد ما يعلمه ، ونحن نعلم من حال أهل الكتاب أنهم يجحدون العلم بالحق وبنبوة نبينا ، صلى الله عليه . ولو جاز ذلك فيهم ، لجاز أن يجحدوا ما يعرفونه ضرورة من سائر الأمور . ولو جوّزنا ذلك ، لم نأمن في أهل بلد أن يجحدوا الأيام والبلدان وسائر ما نعلمه باضطرار ، وان لم يجز عليهم التواطؤ . وبطلان ذلك ، أظهر من أن نحتاج فيه الى تكلفه .

وبعد ، فان العلم من حال المشبهة أنها مع كثرتها تعتقد / التشبيه ، وكذلك (ما) [١] يُعلم من حال المجبرة ظاهرٌ ، فكيف يصح أن يدّعى على جميعهم أنهم يعرفون الحق ، وأنهم معاندون مكابرون ؟ وربما يضطر الى اعتقادات القوم وشدة تمسكهم بها ، فهو عند هذا الالزام لابد من أن يقول في المجبرة والمشبهة : انهم غير كاملي العقول ، والذم عنهم زائل ؛ او يقول : انهم يعرفون من الحق ما نعرفه ، فلذلك يوجه الذم اليهم وفي كلا القولين من الجهالات ما لا خفاء به .

ومن عجيب أمره أنه يمنع من أن نعرفه تعالى بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، على ما نقوله في التوصل الى حدوث الأجسام بالأعراض ، والى اثبات المحدث بحدوثها . ويقول : ان ذلك يدق ويلطف ويبعد بلوغ كنهه ، فلا يجوز من الرحيم الرؤوف أن يكلف معرفته بهذه

(١) (ما) أضيفت كي يستقيم النص .

الطريقة . ثم يقول : انما يعرف المكلف ربه من جهة الرسل اذا ظهرت الآيات عليهم . وشرط فى ذلك أن يكون قد تقدم له العلم بالفرق بين الحيل والمعجز ، ووقف على ما يصح من العباد الوصول اليه وما لا يصح ، وما يجوز فى العادة وما لا يجوز . وربما لطف الأمر فى ذلك فيزيد على ألطافه اثبات الأعراض ، فكيف أنكر ذلك وجوّز هذا والحال متقارب ؟ ولعله ظن أنا نوجب على كل مكلف أن يعرف من أحوال الاعراض ما يعرفه العالم المبرز حتى يكون عارفا بالله ، تعالى ، وبرسله . وليس الأمر عنده كذلك لأن اليسير من ذلك يغنى .

وقد بين أبو على ، رحمه الله ، الحال فى أهل / الخيال والجزائر والمهن ، فقال : انهم اذا كانوا كملى العقول ، وقد عرفوا من العادات أيسرها ، علموا كيفية تغيّر الأحوال على الأجسام ، وعلموا كيفية تعلق الفعل بالفاعل ؛ فيمكنهم ، عند ذلك ، معرفة الأعراض واثبات فاعل مخالف لها ، لحدوث الأمور التى يتعذر مثلها علينا .

على أن الكلام ينقلب عليه فى هؤلاء القوم اذا قيل له : فكيف يعرفون الفرق بين المعجزة والحيل ، على ما فسرته وأوضحته ؟ فأى طريق سلك فيهم فهو طريقنا .

وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

وأما أصحاب الالهام الذين يقولون بأنه تعالى يبتدىء بخلق المعارف فى القلوب ، وأن الحق لا يدرك الا بهذا الوجه ، وينفون النظر والاستدلال أيضا : فقد بينا فى أول الكتاب فساد قولهم . وما ذكرناه من أن النظر والمعرفة مقدوران لنا ، وأن المعرفة تتولد عن النظر ، يبطل ما ذهبوا اليه .

وما ذكرناه من نصبه تعالى لنا الأدلة ، وبعثه الناس على النظر فى آياته ، وذمه المعرض عنها ، ومدحه المتمسك ، وتبيينه الوجه فى الأدلة الدالة على التوحيد والعدل والنبوات ، يدل على بطلان قولهم .

وقد قال لهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : أبالالهام علمتم أنكم ملهمون ، أو بالنظر ؟ فان قالوا : علمناه بالنظر ؛ فقد اعترفوا به وتركوا قولهم . وان قالوا : بالهام ؛ ففيه وقعت المنازعة ، فكيف يصح أن يحتجوا به عليه ؟ ومن أنكر الالهام فى بعض الحق ، ينكره فى جميعه ، وهـذا لا ينقلب علينا اذا قيل لنا : فبالنظر عرفتم صحة النظر أو بغيره ؟ فان عرفتموه بغيره ، / فقد تركتم طريقتكم ؛ وان عرفتموه بالنظر ، ففيه وقعت المنازعة . وذلك ، لأن المخالف لنا فى صحة النظر لا يدفع اثبات النظر ، وانما يدفع ثبوت اعتقادات تسكن النفس اليها ، فيجعل وقوع الاعتقاد ، الذى هذا صفته وقد اعترف به عند النظر الذى قد أثبته دلالة على أن من حقه أن يولد المعرفة ، ويعرف بهذه الطريقة الواحدة صحة النظر أجمع ، لأنا لا نحتاج الى طريق فى كل مسألة يقع فيها الخلاف . وليس كذلك حال القوم فيما قالوا فى الالهام ، لأن نفس الالهام قد أنكرناه فى المعارف ، فاذا هم أثبتوه بالالهام فقد أثبتوا الشيء المنكر بمثله .

وبعد ، فانا نعلم من حال الكفار ومن حال المخالفين من أهل القبلة من المجبرة ، والمشبهة ، وغيرهم أنهم يعتقدون الباطل ؛ فكيف يمكن أن يقال : ان جميعهم قد ألهموا الحق ؟ وهل هذا الا ارتكاب مكابرة فى الضروريات ؟

وبعد ، فقد فصلنا بين الاعتقاد الذى يمكننا نفيه عن أنفسنا من هذه

العلوم ، وبين ما يتعذر ذلك علينا ؛ فكيف يصح أن يقال : ان جميعها الهامات ضرورية ابتدأها الله ، تعالى ، فى قلوبنا .

وبعد ، فقد عرفنا من حال أنفسنا أنا فى كثير من الأمور نشك وننظر ونستدل ، فنعرف من بعد ويتضح لنا فيه الطريق وتزول عن قلوبنا الشبه التى كانت تعترينا ؛ فكيف يصح ، والحال هذه ، أن يقال : ان هذه المعارف واقعة على طريق الالهام ؟ ولئن جاز ذلك ، والحال ما قلناه ، ليجوزن لجنهم أن يقول فى حركاتنا وسائر تصرفنا : انه لا فرق / بينها وبين حركة المفلوج ، وحركة العروق الضوارب ، الى غير ذلك من الأمور الضرورية .

وبعد ، فقد عرفنا من حال كثير من الناس أنهم ارتدّوا بعد ايمان ، وجهلوا بعد معرفة . وقد ذكر الله تعالى ، ذلك فى كتابه فى قوم كفروا بعد ايمان . فكيف يصح أن يقال فى المعارف : انها ضرورية من قبله تعالى ، وانها متى لم تحصل فالحجة ساقطة .

وبعد ، فقد ثبت أن الجهل من فعل العبد ، لأنه تعالى مُنزّه عن فعل القبيح ، ولأنه يقع بحسب دواعى الجاهل . فاذا ثبت ذلك ، فالواجب فى المعرفة أن تكون مقدورة لنا ، لأنها اما أن تكون ضد الجهل أو من جنسه . وقد دل الدليل ، على ما بيناه فى كتاب الاستطاعة ، على أن القادر على الشيء قادر على مثله وضده فى الحس ، اذا كان له مثل أو ضد .

وبعد ، فانه يجب ، على قولهم ، فى جميع الكفار الذين كذبوا الرسول ، صلى الله عليه ، أن يكونوا ملهمين الحق ، وهم جاحدون مع ذلك . وهذا معلوم خلافه لكثرتهم ، واعترافهم بأنهم على خلاف هذه الصفة . ولأنا

قد عرفنا من حالهم أو حال بعضهم خلاف ذلك . ولا يمكن هذه الفرقة أن تقول : انهم انصرفوا عن النظر فلم يعرفوا ، كما يقوله أبو عثمان فى بعضهم ، لأنه انما تم له ذلك من حيث علق المعرفة فى وقوعها طبعا واضطرارا بالنظر المتقدم لها ، ومنع حصولها على غير هذا الوجه . وليس ذلك طريقة هؤلاء القوم ، لأنهم يقولون بوقوعها على جهة الابتداء . فالكلام لهم لازم ، وان كان قد / يلزمه على بعض الوجوه ، على ما قدمناه .

وهذه الجملة كافية فى هذا الباب .

الكلام فى الجنس الثالث من النظر والمعرفة

اعلم ، أن المقصد فى هذا الجنس أن نبين وجوب النظر فى معرفة الله ووجوب المعارف ، وأنه تعالى قد أوجبها . ولن يتم ذلك الا ببيان أمور : منها ، بيان الوجه الذى له يجب النظر والمعرفة . ومنها ، بيان الدلالة على حصول وجه الوجوب فى النظر والمعرفة . ومنها ، الكلام فيما عنده تجبان . ومنها ، الكلام فى صفة ذلك ؛ ويدخل فيه الكلام فى الخاطر ، وما يتصل به من المسائل . ومنها ، بيان جنس ايجاب الله ، سبحانه ، لهما . ومنها ، بيان الوجه الذى له يحسن منه تعالى ، ايجابهما من كونهما لطفا أو غير ذلك ؛ ويدخل فى هذا الباب الكلام فى الوجوه التى تذكر مما لا يصح عندنا أن يوجب تعالى النظر لأجله . ويدخل فى جملة ذلك ، أن المعرفة اذا كانت ضرورية ، هل تقوم مقامها اذا كانت مكتسبة ، وهل يصح التكليف من الله سبحانه والمعارف ضرورة أم لا يصح ؟ ونحن نبين ذلك أجمع ، ونذكر سائر ما يتصل به على العادة المألوفة فى الاختصار .

فصـــل

فى أن العلم بوجه وجوب الفعل يقتضى وجوبه لا محالة

اعلم ، أنه لا يجوز أن يعلم العاقل فى فعل مخصوص الوجه الذى يجب/ عليه ، وهو مع ذلك لا يعلم وجوبه ، بل يجب أن يكون عالما بوجوبه بعينه اذا كانت الحال ما ذكرناه . وقد يعلم وجوب الفعل عليه ، ولا يعلم وجه وجوبه على التفصيل . فأما أن نعلم وجه وجوبه على التفصيل ، ولا نعلم وجوبه على التفصيل ، فمحال . وقد يجب الفعل عليه وان لم يعلم وجوبه ، اذا كان ممكنا من معرفة وجوبه ومن معرفة الوجه الذى له يجب . لكن هذا الفعل يكون واجبا عليه ، ولا يعلم من وجب عليه وجوبه . فأما فى الوجه الأول ، فانه يكون واجبا ، ويعلم من وجب عليه وجوبه . يدل على ما قلناه أنا لو لم نثبت الفعل واجبا عليه ونبينه عالما بوجوبه عليه من هذا الوجه ، لم يكن فى المقدور وجه يصح أن تثبت الواجب واجبا عليه لأجله . لأن سائر ما يقال فى هذا الباب لو ثبت ، ولم يثبت ما قلناه ، لم يعلم الواجب واجبا ، ومتى علم ما قلناه ، عرفه واجبا ، فينبغى أن يكون هو المعتبر فى هذا الباب دون غيره . فلهذا متى عرف فى الوديعة أنها وديعة لمتودع مخصوص ، وعرف مطالبته وتمكن من الرد ، فلابد من أن يعرف وجوب الرد ، للعلة التى ذكرناها ، وهى أنه قد علم وجه وجوبه ، فيجب أن يعلم وجوبه . وكذلك القول فى الانصاف ، وشكر المنعم ، وما شاكله من الواجبات .

ويبين ، ما قلناه ، أن الواجب فى أنه يستحق الذى بأن لا يفعله ، كالقبيح فى أنه يستحق الذم بفعله .وقد ثبت أنه متى علم ما له يقبح الفعل وثبوته فى الفعل فذلك الفعل قبيح منه لا محالة . فكذلك اذا علم ما له يجب الفعل وثبوته فى فعل / معين ، فلابد من أن يكون واجبا عليه . ولا يمكن لأحد أن يخالف فى هذه الجملة ، الا بأن يدعى فى الفعل أن ما له يجب ، سوى ما قلناه .

وهذا الكلام لا يتصل بما ادعيناه ، بل فيه تسليم له . لأنهم ان قالوا : انما يعلم الواجب واجبا بايجاب الله ، سبحانه ، أو بالأمر الوارد من قبله ، أو من جهة الرسل ، الى ما شاكل ذلك ، فقد أثبتوا وجه وجوب واعترفوا بأنه اذا علمه فى الفعل فقد عرفه واجبا . وانما خالفونا فى وجه الوجوب ، ما هو ؟ أهو سمعى أو عقلى ؟ الى ما شاكل ذلك مما يقع التنازع فيه . فقد بان أن الجملة التى أوردناها مسلّمة ، لا يمكن دفعها البتة . فاذا صحت ، فالواجب أن نبين أن النظر فى معرفة الله ، ما وجه وجوبه ، ونبين أن الوجه الذى له يجب قد ثبت وحصل فى النظر فى معرفته تعالى . واذا بينا ذلك ، فلابد من أن نعلم وجوبه ووجوب المعارف . فينبغى أن نشدد العناية مع المخالفين فى هذا الوجه ، فانه متى صح وثبت سهل ما عداه مما يتكلمون به . ونحن نذكر ذلك ، الآن ، مفصلا ان شاء الله .

فان قيل : ولم قلتم : ان الواجب يختص بوجه وجوب أولا ، ليتم ما ذكرتموه من أن العلم به يقتضى العلم بوجوبه لا محالة .

قيل له : قد بينا فى أول العدل أن هذه الأفعال انما تفترق فيما هى عليه من الأحكام ، فيكون بعضها واجبا وبعضها حسنا وبعضها قبيحا

لوقوعها على وجوه تختص بها ؛ لولاها لم تكن بأن تختص بذلك الحكم أولى من أن لا تختص به أو تختص بخلافه . لأنه لو لم يحصل لها الا الوجود والحدوث ، وقد تساوت أجمع فى ذلك ، / لم يكن بعضها بأن يكون واجبا أولى من سائرها . فاذا صح ذلك ثبت أنه لابد من وجه وجوب يختص به الواجب ، على ما بيناه .

فان قيل : أو ليس فى الناس من يخالف فى هذا ، ويقول : انما يكون واجبا بايجاب الله ، سبحانه ، فقط ، حتى قال كثير منهم : ان السمع هو المؤثر فى ذلك دون غيره ؟ أو لستم تقولون بمثله فى الشرعيات ، ولا تمضون بأن لها وجه وجوب ؟

قيل له : انا قد بينا فساد هذا القول فى أول العدل ، وبينا بوجوه كثيرة أن القبيح والحسن والواجب لا يجوز أن يختص بذلك من جهة السمع ، وأن من لا يعرف السمع ولم يستدل على صحته ، ويعرف أحكام هذه الأفعال ولو لم يتقدم له العلم بها ، لم يكن ليصح أن يعرف السمعيات أصلا ، بل كان لا يصح أن يعرف النبوات . وقد شرحنا ذلك بما لا طائل فى اعادته . فاذا ثبت ذلك ، بطل ما قاله .

وأما قولنا فى الشرعيات ، فلا يختلف حاله وحال العقليات فى أنهما تختص بوجه وجوب . لكن ثبوت ذلك الوجه فيها لا نعلمه الا سمعا ، ونعلم وجوه وجوب العقليات من جهة العقل . فمن هذا الوجه يختلفان ، وان اتفقا فى أنه لابد من ثبوت وجه الوجوب فيهما ليكونا واجبين . ولولا ذلك لم يكونا بالوجوب أولى من خلافه ، على ما بيناه . ومتى قلنا ، فى الواجب : انه تعالى أوجبه ، فالمراد بذلك أنه عرف ايجابه ووجه

وجوبه ، أو دل على ذلك من حاله . لأنه لا يصح أن يوجبه الا على هذا الوجه ، من حيث ثبت أن الواجب لم يكن واجبا لعلة ، فيقال : انه تعالى يوجب الواجب بأن يفعلها ، لأن ذلك كان يخرج / الواجب من أن يقع من أحد باختياره الى أن يقع لأجل العلة الموجبة له ، وفى هذا ابطال كونه واجبا . فاذا صح ذلك ، لم يكن واجبا بنفس الأمر ، فيجب أن يكون واجبا لما ذكرناه . لكنه تعالى قد فصل بين الأدلة على ذلك ، فربما دل على وجوبه من جهة مجرد العقـــل ، وربما عرف وجوبه بالعـــادات أو عند ورود الأخبار ، وربما عرف وجوبه بالسمع . وفى جميع هذه الوجوه لابد من أن يكون فعله وجوبه فى جميعه متقررا معروفا بالعقل ، اما على جملة وإما على تفصيل ، ويكون مدخل السمع فى ذلك الحاق السمعيات بالجملة العقلية . فعلى هذا الوجه ينبغى أن يجرى هذا الباب .

فصـــــل

فى ذكر الوجه الذى له يجب النظر فى معرفة الله ما هو

اعلم ، أن الوجه الذى له يجب النظر على الناظر فى باب الدين والدنيا لا يختلف ، وهو أن يحصل فيه خوف يخشاه بتركه ويرجو زواله بفعله . وقد دلت الدلالة عـلى أن التحرز من المضـار واجب" ، كانت معلومة أو مظنونة .كما ثبت بالدليل وجوب رد الوديعة ، على بعض الوجوه ، وشكر المنعم ، وهذا من كمال العقل . لأن أحدا من العقلاء لا يلتبس عليه حال ما يخشى فيه المضرة أنه يلزم التحرز منه بالطريق الذى يؤمل به زواله ، كما لا يلتبس حال سائر الواجبات . وربما بلغ الحال فى التحرز من المضرة الى أن يصير آكد من الوجوب ، أن يبلغ حد الالجاء . لأن / ما يصير مـلجأ اليه ، يصير آكد من الواجب ، وان فارقه فى حكمه ، ولا تنتهى سائر الواجبات الى هذا الحد . وذلك مما يبين لك أن هذا الوجه فى الوجوب آكد من سائر الوجوه التى ذكرناها . فاذا صح ذلك ، وخاف الضرر اذا هو لم يفعل النظر من وجه صحيح من وجوه الخوف ، وأمل زوال ذلك بفعل النظر ، فمن حقه أن يكون واجبا .

وليس لأحد أن يقول : ان التحرز من المضرة يتفق جميعه فى أنه يكون مـلجأ اليه ، فلا يجوز دخوله فى جملة الواجبات . وذلك لأن الذى يبلغ حد الالجاء معروف" ، وما قصر دونه مما يكون واجبا معروف لأنه اذا شاهد السـبع قد أقبل نحوه فهو ملجأ الى الهرب . ولو أنه قيا

له : اذا كان السبع ذكر وصيرت على الوقوف عنده فلك الجنة ، خرج من أن يكون ملجأ الى الهرب ، لتجويزه فى صفة السبع أن يكون بحيث اذا وقف عنده يفوز بالجنة . فقد بان أن الحال فى ذلك قد يتغير بما يقدم فيه من المنافع والمضار ، فانما يكون ملجأ الى التحرز من المضرة متى كانت المضرة التى يتحرز منها عظيمة والتى (١) يتحرز بها خفيفة ، والتفاوت بينهما ظاهر . فأما اذا كانت آجلة أو أحدهما آجل فالالجاء زائل لا محالة . وقد علمنا أن ترك النظر فى باب الديانات يختص بمضرة آجلة ، وفعله يؤمل به زوال تلك المضرة ، فلا يصح دخوله فى باب الالجاء . وكذلك الحال فى كثير من الأفعال التى يتحرز بها من المضرة / فى الدنيا اذ تقاربت الحال بين ما يتحرز به ويتحرز عنه . فعلى هذا الطريق راعى هذا الباب ، لتقف به على جلية ذلك ؛ ولا يلتبس عليك ما يدخل تحت التكليف منه بما يزول التكليف عنه لما هو عليه من الالجاء .

فان قيل : أليس قد يخاف الصبى من الأمور ويرجو زوال ما يخافه بأمور يفعلها ولا يجب ذلك عليه ، وهذا يبطل ما ذكرتموه ؟

قيل له : ان الصبى ، مع نقصان عقله ، لا يجوز أن يعرف فى الحقيقة وجوه الواجبات والقبائح ، ولو عرفها لكانت واجبة عليه ، ولَلَحِقَ بكاملى العقول فى صفتهم . ولا يمتنع أن يخاف ، على ما ذكرته ، خوفا غير صحيح ، فيجرى مجرى خوف السوداوى من أمور لا أمارة لها . فلا يعتد بذلك ، وانما يعتد بالخوف المتعلق بالعلم أو بأمارات تقتضى الظن ؛ وذلك لا يصح فى الصبى . ولسنا نريد بذكر الصبى الا من خرج

(١) والتى : فى النص « والذى » .

عن أن يكون كامل العقل ، لأنه لا يمتنع فيمن يعد صبيا من جهة الشرع أن يكون كامل العقل ويلحقه التكليف . ومتى كان كذلك ، وخاف الخوف الذي ذكرناه ، كان حكمه فى الأفعال حكم العقلاء .

فان قال : أفيشتبه الحال فيما ذكرتموه ، أم لا ؟ فان قلتم : انه لا يشتبه أكد بكم ما عرفناه من أحوال العقلاء وأخلاقهم فى وجوب النظر . وان قلتم : انه يشتبه . فكيف يعلم العاقل وان خاف مع الشبهة أن النظر واجب ؟ وكيف يكون مزاح العلة ، والشبهة قائمة ؟

قيل له : ان القدر الذي يشتبه فى هذا الباب هو القدر الذى يشتبه فى سائر العقليات . وذلك لأن / الواجب قد يشتبه المراد به ، وكذلك الحسن والقبيح . وربما ظن بعضهم أنه لا فرق بين الواجب وبين الأمر الذى لابد من أن يفعله من جهة الالجاء وغيره . فاذا ثبت أن هذا القدر من الاشتباه لا يخرج القبيح والواجب فى العقل من أن يكون واجبا وقبيحا على العاقل ، فلا يعذر فى فعل ذلك وتركه من جهة هذه الشبهة ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

واعلم ، أن الشبه الداخلة فى هذا الباب تنقسم الى ضربين : أحدهما يلحق القلب ، واليقين ثابت فيما يدخل عليه ، فهذا لا يؤثر فيما يعرفه العاقل ، وذلك نحو أن يعلم وديعة بعينها ، ويعلم مطالبة صاحبها ، ثم يقول له قائل : ان مثل هذه الوديعة قد حصلت عندك من وجه آخر ، ليشككه فى وجوب ردها ، فهذه شبهة داخلة على يقين تقدم ، فيجب أن لا يؤثر فى هذا الباب . ومن الشبه ما من حقه أن يكون مشككا فى الأصل ، فلابد ، عند وروده ، من التوقف . وقد ثبت فى عقول العقلاء استحقاق

الذم بفعل القبيح ، كالظلم وغيره ؛ وفرقوا بينه وبين استقباح الضرر فى هذه القضية . وثبت أيضا فى عقلهم استحقاق الذم بأن لا يفعل العاقل الواجب ؛ وفصلوا بينه وبين ما سواه . والشبهة اذا عرضت فى ذلك ، لم تقدح فيما تقرر من اليقين . فاذا ثبت ذلك ؛ ثم عرف من حال النظر ما ذكرناه ، علم وجوبه ، ولم تؤثر عنده فى هذا الباب الشبه الجارية هذا المجرى .

/ فان قيل : انكم قد أحلتم على أمر مفقود ، لأنه لا يعلم من حال النظر فى معرفة الله قط أنه يتحرز به من الخوف على وجه صحيح ، من حيث يعلم العاقل أن النظر يكدّه ولا يعلم ما يخاف منه بأمارة صحيحة ؛ لأنه انما يصح ان يعرف الأحوال التى شاهد نظيرها دون الأمور المعينة ؛ ولم يقصد بيان ذلك بهذا الباب ، لأنا أردنا به أن نبين فى الجملة أن ما حصل هذا الوجه فيه يكون واجبا ، ثم نعقبه من بعد بأن هذا الوجه بعينه قد يحصل فى النظر ونبين ما يسقط به سؤالك . لأنك تعلم أن النظر فى أمور الدنيا ، مع أنه يكدّ القلب ، قد يجب اذا أمل به التحرز من مضرة يخشاها فى سفره ، أو معالجة بدنه ، الى سائر ما ينظر فيه من مصالحه .

واعلم أن طريقة شيوخنا ، رحمهم الله ، فى باب النظر تختلف . فربما قال أبو على ، رحمه الله : ان النظر فى باب الدين يعلم وجوبه ضرورة ، كالنظر فى باب الدنيا . حتى يقول فى بعض كلامه : ان ذلك تقتضى عقله ، من حيث لابد من ثبوت هذا العلم فى عقل العقلاء . وربما مرّ فى كلامه وفى كلام شيخنا أبى هاشم ، رحمهما الله : أن العلم بوجوب ذلك يقع من جهة حمله وقياسه على النظر فى باب الدنيا : لكن طريقته فى القياس

تتضح بحيث لا تخفى على العقلاء . وربما مضى في كلامهم ما قدمنا ذكره ، وهو المعتمد . لأنا قد بينا ، في أول هذا الكتاب ، أن العلم بوجوب النظر اذا اختص بهذه الصفة علم" يتناول معلومه على الجملة ؛ وصار العلم بأن كل نظر يخشى المضرة بتركه ، علم يتناول معلومه على الجملة ؛ وصار العلم بأن كل نظر يخشى المضرة / بتركه ويؤمل زوالها بفعله ، واجب بمنزلة العلم بأن الظلم قبيح ، فكما أن ذلك لا يتعين ، بل هو علم يتناول المعلوم على جهة الجملة ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وبينا هناك ، أن العلم بقبح القبائح ووجوب الواجبات لا يحصل في العقلاء الا على هذا الوجه ، وأن الباب فيه مستمر . فلا يعلم العاقل وجوب شيء معين ، الا بعد أن يعرف من صفته ما يدخل معه في الجملة التي علمها ضرورة : لأنه قد علم من حق الوديعة أن ردها واجب على وجه ؛ ثم علمه في الشيء بعينه أنه يجب رده لأنه وديعة يحتاج فيه الى علم مفصل مطابق لذلك العلم المتناول لمعلومه على جهة الجملة . ولذلك صح ، مع كمال عقول الخوارج ، أن يشتبه عليهم الحال في قتل من خالفهم ، فيعتقدون أنه عدل وهو في الحقيقة ظلم ، لأنهم ظنوا أنه مستحق ، فخرج عندهم عن صفة الظلم . ولو أن العاقل اعتقد في وديعة زيد ، عند مطالبته ، أنه لا يلزم بردها لأنه لو ارتد أو ملكها غيره ، لخرج من أن يعلم وجوب ردها بخروجه من أن يعلم كونها وديعة له . فالاشتباه في كل ذلك على لتفصيل يدخل ، كما ترى .

والعلم المتقرر على جهة الجملة ثابت ، لا يجوز أن تدخله شبهة البتة على وجه من الوجوه . فاذا ثبت ذلك ، فالواجب في النظر أن يجرى على

هذا الطريق ، فيفصل بين العلم الذى يتناوله على جهة الجملة . فان ذلك مما لا يجوز أن تدخله الشبهة البتة ، وانما يجوز ذلك على بعض الوجوه فيما يتناول معلومه على جهة التفصيل . وربما بلغ التفصيل ، فى الوضوح ، المبلغ الذى يبعد الشبه عنه فى جميع ما ذكرناه . لأن أحدنا ، وان كان لا يعلم فى ضرر بعينه / أنه ظلم الا بعد تأمل لحاله ، فقد يتضح الأمر فيه ، حتى يستغنى عن التأمل . لأن الخوارج وان اشتبه عليهم الحال فى قتل من خالفهم ، فلن تشتبه عليهم الحال فى قتل بعضهم بعضا ؛ ولا يشتبه على أحدنا الحال فى قطاع الطريق وفيمن يختلس ثوب غيره ويتناوله بالضرب ، وان كان متى شاهد شيخا يضرب صبيا تشتبه عليه الحال ، فيجوّز أن يكون ما يفعله حسنا على جهة التأديب والتقويم ؛ ويجوّز خلافه . فليس لأحد أن يظن اذا نحن قلنا : ان الشبهة قد تدخل فى التفصيل ، أن نجعل باب التفصيل واحدا فى جواز ورود الشبه فيه ، بل قد يختلف ، على ما ذكرناه . فأما علم الجملة الذى هو من كمال العقل ، فلا يجوز أن تختلف الحال فيه البتة .

وهذه الجملة ينبغى أن تضبط ، فانها تحسم كثيرا من الأسئلة التى ربما تعلق بها المخالف .

فصـــــل

فى أن الصفة التى ذكرناها يصح أن تحصل فى النظر

فى باب الدين والدنيا .

اعلم ، أنا قد بينا أن الوجه الذى له يجب الفعل هو أن يتحرز به عن مضرة مخوّفة . وقد بينا أنه لا يجب أن تقطع على المضرة ، وأنه لا فرق بين أن نعلمها أو نظنها ، بل الذى يعرفه العقلاء بالعادات المضارُ المظنونة ، لأنهم يعلمون الأمور المستقبلة ؛ وانما نعلم بالتأمل أنه لو علم ذلك . لكان الفعل بلايجاب أحق . فكذلك ما يجب أن يتحرز به ، لا يجب أن يقطع على أن التحرز يقع به لا محالة ، بل متى ظن ذلك حل محل / العلم بأنه يأمن به من المضرة ، ووجوبه فى الحالين لا يختلف . واذا تأملت ما يجب من النظر فى اجترار منافع الدنيا ودفع مضارها ، علمت أن الحال على ما ذكرناه . ولابد من أن يكون الضرر الذى يخافه بترك الفعل ، أكثر مما يلحقه من المضرة بنفس ذلك الفعل ، حتى يكون دافعا للضرر الكثير بالمشقة اليسيرة . فأما لو تكافآ وتعادلا وعلم ذلك من حالهما ، لما وجب الفعل ولكان هذا الناظر مخيّرا والوجوب ساقطا . وانما يجب الفعل ، اذا كان حاله ما ذكرناه . ومتى عظم التفاوت فيما يزيله من المضرة لحقّ ثبات الالجاء ، واذا تفاوت لحقّ ثبات الوجوب ، خصوصا متى كان الضرر مؤجلا غير معجل . فاذا أصبحت هذه الجملة ، وقد صح أنه لا يمتنع فى النظر فى باب الدنيا أن يصير بهذه الصفة ، فينبغى أن يكون واجبا ؛ وكذلك النظر فى

باب الدين . ويجريان ، متى صارا كذلك ، مجرى كل فعل يتحرز به من ضرر عظيم ، لأن اختلاف الأفعال لا يؤثر فى أن الكل منها اذا اتفق فى وجوب الوجوب اتفق فى الوجوب أن لا معتبر فى هذا الباب بجنس الفعل ولا بسائر صفاته ، وانما المعتبر بحصول وجه الوجوب فيه . ولهذا يلزم الرجل العدْوَ على الشوك هربا من السبع ، كما يلزمه النظر فى سلوك أحد الطريقين اللذين قد دُفع الى سلوكهما ، متى خاف ان سلك أحدهما أنه يتلف لعطش ، وان كان أحد الأمرين من أفعال الجوارح والآخر / من أفعال القلوب . ولولا أن الأمر على ما قلناه ، ولم يصح وجوب الشرائع مع اختلافها فى الجنس لاتفاقها فى كونها مصلحة ، ولما صح وجوب الشكر الذى هو الاعتقاد والقول ، لما اتفقا فى أنهما شكران لمنعم وان كان أحدهما من فعل القلب والآخر من أفعال الجوارح . ولا يمكن لأحد من المخالفين أن يدفع حصول هذا الوجه فى النظر المختص بالدنيا ، لأن العلم بذلك شديد الوضوح يحصل بالعادات فيما يتعلق بالأسعار والعلاجات وما يجـرى مجراهما . فكذلك النظر فى باب الدين يجب ، اذا حصل بهذه الصفة ، أن يكون واجبا . لأنا قد بينا أن المعتبر فى وجوبه والعلم بوجوبه أن يعلم العاقل أن هذا صفته .

فان قال : ان النظر فى باب الدنيا أولا لا يجوز أن يختص بهذه الصفة ، لأنه لا يأمن فيما خوف منه من السبع فى الطريق أن لا يقع التحرز منه بالعدول الى سلوك طريق آخر ، بل لا يأمن أن يكون عدوله هو الموقع له فى المهلكة ، ولو استمر لنجا . ولا يأمن اذا نظر أن لا يؤديه ذلك الى التخلص ، لأن عندكم أن النظر فى باب الدنيا لا يوجب العلم ،

وانما يحصل عنده غالب الظن ؛ ويجوز عند ورود الخوف من كون السبع فى الطريق أن لا يكون له أصل ؛ ويجوز أن يتحمل المشقة فى السؤال والنظر فيزيده ذلك سوءا ، الى غير ذلك . فكيف يجوز فيما هذا حاله ، أن يجب عليه فعله ؟

قيل له : ان جميع ما أوردته اعتراض على العلم الضرورى ، لأن العاقل متى دُفع الى سفر فقال / له من يحسن الظن بقوله فى طريق قصده بعينه : ان فيه سبعا فاحذر سلوكه ؛ بل يواتر عليه الخبر من يواتر ؛ فانه يعلم باضطرار أن الواجب عليه الفحص والنظر والمسألة ، وأن لا يستمر على قصده . ومتى استمر والحال هذه عُد مغرّرا بنفسه ، مقدما على القبيح ، مستحقا للذم . فاذا فحص وتأمل ونظر ، ثم أقدم ، عُدّ حازما فاعلا لما وجب عليه . ولا يعتبر فى هذا الباب بالعاقبة ، وكيف يكون حالها ، وانما يعتبر العقلاء فى وجوب ذلك بما ذكرناه فى الحال . فاذا صح وجوب النظر اذا كانت الصورة ما ذكرناه ، وثبت أن العلم بوجوبه ضرورى على ما بيناه ، فكيف يصح الطعن بالشبه التى ذكرتها ، سيما وقد بينا أن العقلاء لا يحفلون بذلك فى وجوب النظر ؟ لأنهم وان لم يعرفوا صدق المخبر وجوّزوا أن لا يكون لما خوف منه أصلا ، فانهم يعرفون وجوب ذلك .

يبين ما قلناه ، أنه قد يكون الحال ما بينا ملجأ الى الهرب ، لأنه لو شاهد شخصا يشبه السبع وقوى فى ظنه شبهة ، لكان يصير ملجأ الى الهرب وان لم يكن لما خافه أصل . فاذا صح ذلك فى الالجاء ، فبأن يصح فى باب الوجوب وان لم يكن المخوف منه ثابتا أولى . ولا فرق بين هذا الطعن ، وبين من قال : لا ينبغى أن يحسن بحمل الضرر لأجل المنافع الا أن

تكون معلومة ، ولا يحسن الضرر لدفع الضرر الا اذا كان الضرر المدفوع متيقنا . فاذا لم تصح هذه الطريقة فى حسنه وحل الظن فيه ، وان لم يكن مظنونه على ما تناوله محل العلم ، / فكذلك القول فى المضار التى حكمنا بوجوبها اذا أمل بها دفع ضرر عظيم على ما بيناه .

فان قيل : ان هذه الطريقة يصح أن تثبت فى النظر فى باب الدنيا ، فمن أين أنها تثبت فى النظر فى باب الدين ، حتى يقال : ان النظر فى معرفة الله واجب ؟

قيل له : لأنا قد بينا أن المعتبر فى وجوب الفعل لحصول وجه الوجوب فيه ، وبينا أن أجناس الأفعال واختلافها لا معتبر به . فاذا تكامل عقل الانسان وعرف العادات فى المنافع والمضار ، ثم قيل له : انك لا تأمن من أن لم تنظر فتعرف أن لك صانعا صنعك ومدبرا دبرك ، وأنك اذا عرفته وعرفت طريق طاعته وميزتها من طريق معصيته ، وتجوزت معاصيه الى طاعته ، استحققت من جهته منافع عظيمة . واذا أنت لم تعرفه اختلط عليك طريق معاصيه بطريق طاعته . فلا تأمن أن تقدم على القبيح منه فتستحق المضرة العظيمة التى تسميها عقوبة ، وأنت تجد أمارة فى عقلك . لأنك تعلم أن المنعم يستحق الشكر والتعظيم ، وأن الاقدام على معصيته يعظم بحسب نعمه ، وأن من حق القبيح أن يعم ما يستحق به الذم وأن يقتضى فعله النقص . فلا تأمن أن تستحق المضار العظيمة من جهة من خلقك ، اذا أنت أهملت النظر فى معرفته .

وبين له طريقة النظر بأن قال له : انظر فى نفسك وفى سائر الأجسام لتعلم حدوثها وأن لها محدثا يختص بصفات الفاعل منا ، الى ما يذكر

من طريق المعرفة ، فقد علمنا أنه عند ذلك يخاف أن الأمر كما قاله . وقد / تقرر فى عقله أن أقرب الأمور ، الى أن ينجلى لديه المشكك وينكشف عنده الغامض ، النظر فى الأمور والتأمل لها دون ما عداه . فيعلم عند ذلك أن الضرر الذى يخافه انما يزول بالنظر ، أو هو الأقرب الى أن يزول به ، فيلزمه عند ذلك هذا النظر المعين . كما لو علم بالعادة اذا أخبره المخبر وهو مدفوع الى سلوك طريق بأن فيه سبعا أن الأقرب ، فى التحرز من ذلك ، المسألة والبحث ، عدل الى ذلك دون ما سواه . وكما لو علم اذا شاهد سبعا من بعد أن الأقرب فى التخلص منه العدو والأخذ فى خلاف جهته ، فعل ذلك دون غيره . فهذه أمور معلومة بالعادات اما على التفصيل واما على الجملة . فاذا صح ذلك ، فالواجب أن يقال : ان النظر فى باب الدين اذا حصل بهذه الصورة ، كالنظر فى باب الدين فى أنه يكون واجبا .

فان قيل : انا لسنا نعلم فيما ذكرتموه أن يقتضى الخوف فى النظر فى باب الدنيا ، فان سلمنا أنه لو اقتضى ذلك لكان واجبا .

قيل له : انا قد بينا الوجه فى حصول الخوف فى تركه ، فلا فرق بينك اذا لم تسلم ، وبين من نازع وخالف فى النظر فى باب الدنيا وقال : انه لا تحصل فيه صفة الواجب البتة ، وان كانت الحال ما ذكرنا .

فان قال : ان النظر فى باب الدين يخالف النظر فى باب الدنيا من وجوبه ، لأنه لا يجب الا اذا كان فى دليل ، ولا يجب الا اذا أدى الى العلم ، ولأنه يكثر ويكد القلب ، ولا يأمن فاعله معه / الهلاك والعطب . وليس كذلك النظر فى باب الدنيا ، لأن منتهى الضرر فيه معلوم ، ولأن

الضرر الذى يخافه فى ترك النظر فى باب الدين ليس يعلم بالعادة ولا هو جهة للمضار المعتادة ؛ وليس كذلك النظر فى باب الدنيا . ولأن النظر فى باب الدين يخشى فيه مضرة آجلة ، وليس كذلك النظر فى اب الدنيا ، لأن ما يخشاه فى تركه معجل متوقع ، وللمعجل من هذا الجنس من الحكم ما ليس للمؤجل . ولأن النظر فى باب الدين كما يجب فى طريقه أن يكون دليلا قاطعا ، فكذلك المنبه عليه والمخوف منه يجب أن يكون مقبول القول ، كالأنبياء ، صلوات الله عليهم . وليس كذلك النظر فى باب الدنيا ، لأنه كما لا يجب أن يكون فى دليل ، فقد يصح أن يثبت الخوف فى تركه عند خبر المخبر وان لم يقطع بصحته . ولأن النظر فى باب الدين ينبغى فيه الوصول الى موافقة ارادة الحكيم وليس يعلم أنه مريد لذلك دون ضده ، وليس كذلك حال النظر فى باب الدنيا . ولأن النظر فى باب الدين يغمض طريقه ويلتبس بغيره ، وليس كذلك حال النظر فى باب الدنيا ، لأنه كما تعرف حاله اضطرارا فكذلك حال ما ينظر فيه ويتأمله . ولأن النظر فى باب الدين لو وجب ، لم يكن بعض ذلك بأن يجب عند دعاء الداعى أولى من غيره ؛ فكان يجب أن يلزم العاقل متى خوف من ترك النظر فى الجـزء والطفرة وسائر الفروع الغامضة ، أن يلزمه ذلك كما يلزمه النظر فى معرفة الله ، سبحانه ، لأن طريقة الجميع واحدة . ولأن / النظر فى باب الدين لو وجب عند دعاء الداعى ، لكان قول ذلك الداعى حجة فى وجوبه . وقد علمنا أن من يجوز الكذب عليه ، لا يكون هذا حاله . فاذا فارق النظر فى باب الدين النظر فى باب الدنيا فى كل ما ذكرناه من الوجوه ، فكيف يقال : انه بمنزلة فى أنه واجب على ما ذكرتموه ؟ بل ينبغى أن يقال لأجل هـذه

الفصول التى ذكرناها : انه مفارق لذلك النظر ، وانه غير واجب . وان تكلف العاقل وفعله وعرف الله ، تعالى ، لزمه التكليف . وان كف ، فلا ندم عليه ولا تبعة ، على ما حكي عن الشطوي وغيره فى هذا الباب .

قيل له : انا قد بينا أن النظر فى باب الدين لسنا نقيسه على النظر فى باب الدنيا ، حتى يصح الطعن فيه بذكر الفصول بينهما والفروق ، وانما يجمع بينهما فى أنهما قد دخلا تحت الجملة المعلومة باضطرار . كما أن الضرر فى باب الدين اذا كان بصفة الظلم لا نقيسه فى القبح على الضرر فى باب الدنيا ، بل نحكم بقبحهما لدخولهما تحت العلم بأن الظلم قبيح . فاذا صح ذلك ، وثبت أن الطريق فى باب الدين يحصل فيه التحرز من الخوف الشديد الذى نخشاه فى تركه ونؤمل زوال ذلك بفعله ، فيجب أن تكون حاله فى الوجوب كحال النظر فى باب الدنيا اذا اختص بهذه الصفة لا على طريقة القياس لما ذكرناه . وانما يذكر النظر فى باب الدنيا فى كلامه ، لأن وجوبه وثبوت وجه الوجوب فيه أظهر ، فتسقط به الشبه والمطاعن ، لا أنا نجعله / أصلا نقيس عليه النظر فى باب الدين .

وقد بينا أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، قد فعل ذلك ، وعلى الوجه الذى فعله من قياس أحدهما على الآخر لا يلزمه أيضا ما أوردناه من الأسئلة . لأن الفصل اذا لم يطعن فى موضع الجمع ، وبيّن المستدل أن الحكم يتعلق بذلك الجمع ، فالفصل مطّرح غير لازم . ونحن نبين ذلك بما ينكشف به سقوط ذلك على الطريقتين .

اعلم ، أن النظر فى باب الدنيا لم يجب لأنه يؤدى الى العلم ، وانما وجب لما فيه من التحرز من المضرة ، لأن من يجب ذلك عليه ، وان لم يخطر

باله أن النظر كيف يكون حاله ، فانه يعلم وجوب ذلك عليه . فاذا صح ذلك لم يمتنع فى باب الدين بمنزلته فى الوجوب اذا حل محله فى هذا الوجه وان كان يؤدى الى العلم .

وبعد ، فان أوجب هذا الفصل حكما ، فينبغى أن يوجب أن النظر فى باب الدين أدخل فى الوجوب من حيث يؤدى الى غالب الظن ، فبأن يؤدى الى العلم أولى . واذا لزم النظر ، وان لم يكن فى دلالة ، بل كان نظرا فى أمارة ، فبأن يجب النظر اذا كان فى دلالة أولى . فثبت أن هـذا الفرق بأن يؤكد ما يقوله أولى من أن يكون شبهة فيه . فأما قولك : ان النظر فى الدين يكدّ القلب ، فقد علمت أن النظر فى باب الدنيا والتفحص والمسألة عندما تدهم المرء المخافة من سلوك الطريق وغيره قد يختلف فيكون فيه ما يشق وفيه ما يكون أخف ، ولم يمنع ذلك من وجوب الجميع ، لأنه لا يعتبر فيه قدر المشقة ، / وانما يعتبر فيه قدر ما يخافه فيتحرز به ، فان كان عظيما لزمه التحرز بما يشق ، وان كان يسيرا لم يلزمه التحرز منه الا ما يقصر عن مرتبته فى المشقة . فاذا ثبت ذلك ، وكان ما يخافه من ترك النظر فى باب الدين يعظم ، لم يمتنع أن يجب النظر عليه وان شق . على أن زيادة المشقة التى تحصل فى النظر الذى لا يسع المكلف جهله على ما يحصل فى النظر فى باب الدنيا غير مقطوع به ، لأنه قد يخف ذلك على العاقل الذكى العارف بالعادات ، فربما كفاه اليسير ، وان كان فى العقلاء من يحتاج الى النظر . فاذا ثبت ذلك ، لم يتحصل الفرق الذى ذكره على وجه مقطوع .

فأما أن النظر فى باب الدين لا يأمن فاعله الهلاك ، كما لا يأمن تاركه ، فليس الأمر كذلك . لأنه يعلم أنه أقرب الى أن يعرف منافعه ومضاره ،

ويعلم أن خالقه ان كان حكيما فهذا طريق نجاته ، وان كان سفيها كان وجوده كعدمه . فيعلم أن لفعله من الحكم ما ليس لتركه .

وبعد ، فان هذه الطريقة قائمة فى النظر فى باب الدنيا ، لأنه قد يجوز اذا سأل وبحث أن يدل على طريق يكون سلوكه أقرب الى هلاكه من سلوك الطريق الذى عدل عنه . ولم يمنع تجويزه لذلك من وجوب هذا النظر ، لما كان هو الأقرب الى النجاة والى زوال ما يخشاه . فكذلك القول فى النظر فى باب الدين . وأما ما قاله من أن النظر فى باب الدين ، وجهته غير معلومة / بالعادة ، فبعيد ، لأن الداعى يخوفه بذكر العقاب . فهو معلوم ، لأن من يعلم المضار التى [1] تنزل به من الأسقام والأمراض ، وما تؤثره النيران والحر والبرد ، وما يتخوف منه من السباع وغيرها ، ومن فقد الماء والطعام ، يعلم فى الجملة المضار . فيكفى أن ينبه عليها ، وتذكر له الأمارة المقوية لها . ويدخل ذلك فى باب المعلوم بالعادة ، ويبين أن ما قاله لا تأثير له ان لم يشاهد السبع اذا كان قد سمع بخبره اذا خوف منه يلزمه من النظر مثل ما يلزم متى خوف من سائر ما يعلمه . فلا فرق اذن بين الأمرين اذا كانت الجملة معلومة .

وأما قولك : ان الضرر فى باب الدين المضرة فيه آجلة ، وليس كذلك المضرة فى باب الدنيا ، فبعيد . وذلك لأن المعتبر بخوفه منهما ، وان تقدم أحدهما وتأخر الآخر . ولا فرق فى الشاهد بين المتقدم والمتأخر فى أنه قد يحصل له هـذا الحكم مالم يتراخ المتأخر فيصير فى حد المأيوس منه . الا ترى أن من خوّف من مجاعة تلحقه وتلحق عياله بعد دهر ، وتلك

(١) التى : فى النص « الذى » .

قوى بالبقاء ، أنه يأخذ فى طريق الحيلة ، اذا كان تحرزه من تلك المضرة يختص هذه الأوقات ، كما يتحرز من المضار المتقاربة . فكذلك القول فيما قدمناه ، خصوصا اذا كان الضرر الآجل يعظم قدره ولا يمكن التحرز منه الا فى هذه الأوقات ، فيجب التحرز منه على ما بينا .

وأما قولك : ان النظر فى باب الدين اذا وجب فى طريقه أن يكون دليلا ، فكذلك المنبه عليه يجب أن يكون حجة ، / وأن لا يعتبر بقول الدعاة فى ذلك ، ويخالف النظر فى باب الدنيا ، فبعيد . وذلك أن الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، متى خوفوا من ترك النظر لم يعلم من حالهم الا مثل ما يعلم من حال الداعى ، لأنه لا سبيل لمن ينظر فى معرفة الله فيعلمه بعدله وتوحيده وأنه حكيم ، أن يعلم أن الرسول صادق وأن المعجز يدل على صدقه فى النبوة . واذا لم يكن له الى ذلك سبيل ، حل قوله عنده محل قول الداعى فى أنه يعمل به لما يقارنه من الأمارات ، فلا تكون له مزية . فان صح وجوب النظر اذا كان المخوف نبيا ، فيجب أن يكون واجبا وان لم يكن نبيا ، لما بيناه . الا أن يقول قائل : ان عند قول النبى يقع العلم بالطبع اضطرارا ، كما قاله الجاحظ ، وعند قول غيره لا يكون هذا حاله ، فيكون لهذا الفرق اذن تأثير . وقد بينا فساد ذلك ، وبينا أن على قوله لا تصح التفرقة بينهما . لأن الضرورة لا تفتقر الى قول لرسول [1] متقدم ، لأنه تعالى قادر على أن يهيىء المحل لذلك الطبع . فيضطره ، وان لم يكن هناك رسول فلا تصح هذه التفرقة أيضا . واذا لم تصح له ، لم يكن لأحد أن يتعلق بها . لأن كل من خالف فى هذا الباب ، لا يقتضى مذهبه التفرقة بين الرسول

---

(١) لرسول : فى الأصل « الرسول » .

والداعي ، لأنه ان كان من أصحاب الاضطرار فلا وجه لذلك عنده ، وكذلك ان كان من أصحاب الاكتساب . وهذا يبين سقوط التعلق بهذا الفصل .

وأما قولك : ان النظر فى باب الدين ينبغي به الوصول الى موافقة / ارادة الحكيم ، ولا يصح أن يعلم أنه مريد لذلك دون ضده ؛ فكيف يصح وجوبه ؟ فبعيد . وذلك أن النظر فى باب الدين وان كان لابد من أن يكون مرادا لله ، تعالى ، فغير واجب أن يعلم المكلف ذلك من حاله . لأنه فى وقت وجوده لا يعرف الله ، تعالى ، فبأن لا يعرف ارادته وكراهته أولى . ولسنا نقول : ان المبتغى به موافقة ارادة الحكيم ، بل نقول : المبتغى به القيام من حيث كان واجبا ، لئلا يستحق الذم بتركه ، وليتحرز به مما يخشاه . فاذا صح ذلك ، كفاه أن يعلم وجه وجوبه ، ولا يجب أن يعلم أنه موافق للارادة . وقد بينا ، من قبل ، أن ارادة الحكيم للنظر انما تعلم بعد أن ينظر العاقل فيعرف الله ، سبحانه ، بنظره ، ثم يعلم بتوحيده وعدله وأنه حكيم ، ثم يعلم أنه لم يكن ليوجب فى عمله المشاق على وجه مخصوص الا لغرض هو التكليف ، فيعرف عند ذلك أنه تعالى مريد" لذلك . وقد علمه بالارادة فى حال فعله للنظر ، اذا لم يخرجه من أن يعلم الوجه الذى له يجب ، لم يخرجه من أن يعلم وجوبه .

وبعد ، فانا لا ننكر فى النظر فى باب الدنيا ، اذا كان واجبا ، أنه تعالى يجب أن يكون له مريدا ، كسائر الواجبات . فان قدح ما ذكرته فى وجوب ذلك النظر ، قدح فى وجوب هذا أيضا . وفى هذا ركوب الجهالات .

وأما قولك : ان النظر فى باب الدين يغمض طريقة ويلتبس بغيره فيفارق حال النظر فى باب الدنيا ، فبعيد . وذلك أنا لا نوجب النظر فى باب الدين

الا والطريق له واضح لميزه من غيره بأكثر مما يميز الناظر فى باب / الدنيا طريق فحصه ومسائله . فاذا كان هذا قولنا ، فالفرق الذى قاله مطرح .

فان قال : أردت بالغموض أنه يحتاج الى أن ينظر فى اثبات الأعراض ، وفى أنها متناهية ، وفى حدثها ، الى غير ذلك من المسائل ؛ وكل ذلك مما يدق ، حتى وقع فيه من الالتباس والخلاف بين المتكلمين ما وقع . وهذا الوجه لا يصح فى باب النظر فى باب الدنيا ، لأنه عند الشبهة فيه يرجع الناظر الى مسألة معقولة وبحث ظاهر يجرى فى بابه مجرى التجارات المعتادة واختلاف المنافع والمضار فيها .

قيل له : ان المبلغ الذى يبلغه ، فى اثبات الأعراض وتناهيها وحدثها وكون الجسم غير متقدم لها وما يأتى فيه من الشروط وغيرها ، مما لا يجب على كل مكلف . لأن غرضنا فى أكثره هو ازالة شبه المخالفين بذكره فى ابتداء الدليل . فالذى لا يسع المكلف جهله من ذلك قريب واضح ، لأنه اذا علم بغير الأحوال على الأشخاص ، علم أن هناك معنى سواه ، واذا علم أنه مرة يجتمع ومرة يفترق ، علم جواز العدم عليها وأنه محدثه . واذا علم أن الجسم لا يجوز وهو على ما هو عليه من التحيز الا أن يكون متجاورا أو مفترقا ، علم أنه لا يتقدم الحوادث . وقد تقرر فى عقله ان ما لا يتقدم جنسين لكل واحد منهما أول ، يجب أن يكون له أول . وقد علم أن الفعل لابد له من فاعل ، وان كان محكما ففاعله يجب أن يكون عالما قادرا ويجب أن يكون حيا قادرا لم يكن به آفة ، فواجب أن يكون سميعا بصيرا . فاذا لم يكن له فاعل ، / فواجب أن يكون قديما اذا كان موجودا . فمتى علم الأفعال المحكمة ، كخلق الانسان الذى يتعذر على

القادر منا ، علم أن فاعله بهذه الصفات . وقد علم فى الجملة أن القبيح لا يؤثره العالم بقبحه وبنقص فاعله ، الا عند حاجة أو تقدير حاجة . واذا تعالى القديمُ عند هـذه الصفة ، علم أنه لا يفعل القبيـح ، وأنه لا يكلف ما لا يطاق . ولابد من أن يكلف ويبعث الرسـل ، وهـذه الأمور واضحة ؛ فكيف يقال : ان النظر فى باب الدين يدق ويغمض ويجعل ذلك ذريعة الى نفي وجوبه ومفارقته للنظر فى باب الدنيا ، مع أن الخوف الذى يحصل فى قلب العاقل اذا هو ترك النظر فى باب الدين أعظم من كل خوف ؟ لأن دعاة الدين اذا خوفوه من النار العظيمة الدائمة اذا هو عصى وجهل ، ورغبوه فى النعيم المقيم ، وتكرر ذلك على سمعه مرة بعد مرة ، وسمعه عند تلاوة القرآن وعند مذاكرة أهل العلم ، الى غير ذلك ، وكان هذا المكلف ممن يرجع الى ديانة ، فان الخوف يشتمل عليه ويستغرق قلبه . ومتى بينوا له طريقة النظر الذى خوفوه منه ، كان الى أن يبلغ المراد فى باب النظر فى الدين أقرب منه فى باب النظر فى الدنيا . لأنه لا طريق له يتضح عند العقلاء وهو موقوف على اجتهاد العاقل ، ويختلف بحسب اختلاف ما ينظر فيه .

واذا صح ذلك ، فلو جعل هذا القول موجبا للنظر فى باب الدين دون النظر فى باب الدنيا ، لكان أقرب مما أورده السائل . /

فأما قولك : انه لو وجب النظر فى باب الدين لوجب عند التخويف النظر فى الجزء والطفرة وسائر الفروع ؛ فاذا لم يجب ذلك ، والتخويف وارد عليه ، فكذلك فى سائره ؛ فبعيد . وذلك ، لأنه لابد عنـد ورود التخويف عليه من أن ينبه المخوف على الوجه الذى له يخاف من ترك

النظر . وذلك صحيح فى النظر فى معرفة الله ، ولا يصح فى الفروع ، لأنه لا مدخل لها فيما له . ولاجله يلزم النظر فى معرفة الله ، لأنه انما يلزم ليكون عنده أقرب الى معرفة الطاعات والمعاصى والى معرفة الثــواب والعقاب ، فيكون أقرب الى فعل الطاعات والتحرز من المعاصى ، وليس للفروع فى هذا الباب مدخل فى مبدأ الأمر . فأما اذا نظر فعرف الله ، تعالى ، بعقله وتوحيده ، ونظر فى غير ذلك فوصل الى معرفة هــذه الفروع ، لم يمتنع عند ورود الشبهة عليه أن يلزمه النظر فى الجزء والطفرة والكمون والمداخلة الى غير ذلك . وهذا كما نقول : ان الناظر فى النبوات يلزمه أولا أن ينظر فى صدقهم ليقبل عنهم ما يحملوه من الرسالة ، فيكون قد قام بالواجب عليه من الألطاف . وان جوّز فى الابتداء اذا ترك النظر فى النبوات من الجهل بهذا الباب ، صح ؛ وان خوفه من الجهل بفروع المكاتب والمدبر ، لم يصح ، لأن هذا الباب لا يلزمه الا على هذا الترتيب ، فلا يجوز الخوف فيه أولا . وان صح فيما بعد اذا خلص اليه بعد النظر الكثير والمعارف ، / فكذلك القول فيما قدمناه .

وأما قولك : ان وجوب النظر فى باب الدين يوجب القول بأن الداعى حجة فى وجوبه مع تجويز الكذب عليه ، فبعيد . وذلك أنا قد نوجب عند قوله الفعل ، ولا يوجب ذلك أن نجعله حجة . ألا ترى أن عند خبر المخبر بكون السبع فى الطريق ، قد يلزم المرء ما لولا خبره لم يكن يلزم ، ولا يوجب ذلك كونه حجة ؟ فلو أن سالك الطريق ضل عنه ، وورد عليه من تسكن نفسه اليه فهداه الى الطريق ، للزمه العدول وان لم تكن حجة . ولو أن بعض من يثق به نبهه على وديعة عنده للزمه ردها على بعض الوجوه

وان لم تكن حجة . واكثر أمور الدنيا ، كنحو المعالجات التي نلتجيء فيها الى الأطباء ، والفلاحات ، والتجارات ، وسائر ما يعتمد فيه أهل البصر بذلك ، يجرى على هذا الحد . ولا يوجب ذلك كونهم حجة ، بل عنـــدنا أن التواتر الذى يعلم المخبر عنده ضرورة لا يقال فيه انه حجة ، لأنه لا واحد منهم الا ويجوز أن يكذب . فاذا صح ذلك ، لم يمكن الطعن بهذا الوجه فيما أورده ، وان كان هذا الوجه من الطعن لو صح لوجب أن يبطل به وجوب النظر فى الدين والدنيا جميعا ، على ما فى ذلك من ارتكاب الجهـــالة .

وقد أطلق شيخنا أبو عـــلى ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة أن الداعى لا يمتنع أن يقال انه حجة ، فانما أراد بذلك أنه يجب عند دعائه ما لولاه لم يجب ، وأنه مبين مع ذلك لطريقة النظر ، فيصح أن يطلق هذا القول فيه . وليس الأمر كذلك ؛ بل الصحيح أنه ليس بحجة ، لأنه / يجوز عليه الخطأ ، ومع تجويزه ذلك يلزم النظر عند قوله . وانما يقال فى المخبر : انه حجة ، متى علم أن ما يلزم بقوله ، انما يلزم لأنه علم أن الخطأ لا يجوز عليه . وهذا هو الذى اختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله .

فصــــل

فى أن العاقل يصح أن يعلم حصول وجه الوجوب فى النظر فى باب الدين فيجب ذلك عليه كوجوب [1] سائر الأفعال

قد بينا ، من قبل ، أنه متى ورد التخويف عــلى العاقل من الداعى الى الله ، تعالى ، على السبيل الذى ذكرناه ، أنه يخاف عند ذلك ، ولا يصح والحال هذه ، أن يكون خائفا ، ولا يعلم من نفسه أنه خائف ؛ كما لا يصـح ، متى خوف من سلوك طريق وهو مدفوع اليه ، أن يحصل خائفا ولا يعلم أنه خائف ، لأن علمه من نفسه أنه كذلك من كمال العقل ؛ كما أن علمه ، بأنه آلم وبأنه معتقد وبأنه مريد أو كاره ، من كمال العقل . بل العلم بأنه خائف ، أظهر من ذلك ، لأنه يحدث عند أسباب واضحة . ولابد من أن يعتقد عندها أمورا كثيرة ، ويأخذ فى طريق الاحتيال للتخلص مما يخافه . فهو اذن فى بابه ، أظهر من العلم بأنه مريد .

فان قيل : فكيف يصح أن يكون الخوف بهذه الصفة ، وقد اختلف المتكلمون فى الخوف ما هو واشتبه على كثير منهم ذلك ، ولو كان مما يعلم باضطرار لم تصح هذه / الطريقة فيه ؟

قيل له : ان الاختلاف فى صفة الشىء لا يمنع من أن يكون العلم به ظاهرا ، لأن نفاة الأعراض وان خالفوا فى الأعراض المدركة فالعلم بهـا ظاهر . واختلاف الناس فى الارادة وأمثالها ، لم يمنع من أن يكون العلم

---

(١) كوجوب : فى الفهرس « لوجوب » .

بأنه مريد واضح . فكذلك علم الخائف بأنه خائف يحصل باضطرار ، وان اختلفوا فى ما نبّه الخوف ، لأنه اذا كان نفى من نفى الخوف لا يخرجه من أن يفصل بين حاله خائفا وخلافها ، فكذلك مخالفة من يخالف فى صفته لا تمنع من ذلك . على أن العلم بذلك قد صار فى الوضوح بحيث يحصل فيمن لا عقل له اذا رُوّع بضرب أو غيره ، فكيف يدعى فيه الالتباس ؟

فان قيل : فهذا العلم ضرورى أو مكتسب ، وكيف يقع ويحصل ؟ أببديهة العقل أم عند طريق وسبب أو عند نظر وتأمل ؟

قيل له : ان علمه بأنه خائف ، عند ورود الخاطر أو الداعى ، ضرورة . وطريقة وجدانه نفسه عليه ، كما يجد من نفسه أنه معتقد ومريد .

فان قيل : فعند هذا العلم يلزمه النظر ، ويعلم ذلك باضطرار أو باستدلال .

قيل له : قد بينا اختلاف الشيوخ فى ذلك ، وأن الصحيح أن عند الخوف من تركه نظر معين يعلم وجوبه اذا علم أنه يتحرز به مما يخافه أو أمّل ذلك وعلم فى جملة النظر أنه أقرب الى الكشف والى أن يعرف الغرض ، لدخوله فيما علم ببديهة العقل ، أنه / واجب . لأنه قد علم أن كل نظر يؤمل بفعله زوال ضرر يخشاه ، فهو واجب ؛ كما يعلم أن كل ظلم قبيح ؛ وكما يعلم أن أخذ زيد ثوب عمرو قبيح ، لدخوله فى جملة ما علم بالعقل قبحه . فكذلك القول فى النظر .

فان قيل : فيجب على هذا أن تقولوا : ان العلم بأن هذا النظر بعينه واجب ، طريقه الاستدلال ، لأنه لابد من أن تتأمل فتعلم أنه يختص بهذه الصفة ، ثم تعمل العلم بوجوبه ؛ كما تقولون فى ضرر معين ، اذا علمه بالتأمل

ظلما . وكما تقولون فيمن علم أن الجسم لا يتقدم المحدث : انه يعلم بتأمل أنه محدث لتقدم علمه بأن ما هذا حاله لا يكون الا محدثا .

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يقول فيما حل هذا المحل : انه يعلم مفصله بالعلم الأول الذى هو علم جملة ، وأنه لا يحتاج الى علم متجدد وغيره . وغيره من الشيوخ ، رحمهم الله ، يقولون : انه يحتاج الى علم محدد . وظاهر قولهم ان ذلك العلم اذا وقع عند تأمل حال المفصل فهو مكتسب وليس بضرورة ، وان قويت الدواعى الى فعله . ويجرى فى أنه لابد من أن يفعله مجرى العلم الذى يفعله المنتبه من نومه بالأمور التى تقدم معرفته بها مع السلامة ، لأنه لا يجوز أن لا يفعل هذا العلم فكذلك القول فيما قدمناه ، بل هذا العلم بأن يجب أن تفعله أولى ، لأن الداعى الى فعله أمران : أحدهما العلم الضرورى الذى هو علم جملة ؛ والآخر العلم المكتسب بصفة المفصل . / وليس كذلك ما يفعله المنتبه من رقدته ، لأن الذى يدعوه الى فعله هو ما تقدم من نظره ، وان كان لابد من أن يتذكر أحواله ويقترن بعلمه بأنه قد كان نظر فى الأدلة المعلومة ظنون" ، على ما بيناه من قبل . فاذا صح ذلك ، ففى قول أبى هاشم ، رحمه الله ، يجب أن يكون هذا العلم ضروريا ، لأنه العلم الأول ؛ لكنه لم يكن متعلقا بالفصل ، وعند تأمل حاله تعلق به ، وان كان فى الحالين موجودا وعلى القول الآخر يكون مكتسبا . لكن الدواعى تقوى فيه ، فيصير فى أنه لا يجوز أن لا يفعل هذا العلم ، مع سلامة الأحوال ، بمنزلة الضرورى . وعلى أى الوجهين أجبنا عن السؤال ، فقد خرج من أن يكون طعنا ، وثبت أن من يرد عليه التخويف من الداعى وبالخاطر لابد من أن يعلم

وجوب هذا النظر بعينه على وجه يتضح ولا يلتبس . وقد بينا أن من يقول بأنه يحمل وجوبه على وجوب النظر فى باب الدنيا . ويقول فى هذا العلم أنه مستدرك بهذا الوجه من القياس ، يقول انه اكتساب . ومع ذلك لا يجوز أن لا يحصل له لوضوح طريقه ، وان كان الذى ذكرناه أبين وأوضح .

فان قيل : فهذا القول يؤدى الى أن أول ما يجب على المكلف هو العلم بوجوب النظر المعين ، لأنكم قد قلتم : ان هذا العلم مكتسب يفعله العاقل لتقدم علمه فى الجملة بوجوب كل نظر يخاف الضرر من تركه . وحصول علمه عند ورود الداعى أن هذا النظر بهذه الصفة ، واذا كان من فعله فهو الواجب أولا . وذلك ينقض قولكم : ان أول ما يجب على العاقل النظر المؤدى الى معرفة الله .

قيل له : ان هذا العلم الذى سألت عنه ، / لسنا نقول بوجوبه ولا أنه قد كلفه ، وان كان عند حصوله يصير العاقل مكلفا . فهو اذن سبب للتكليف غير داخل فيه .

فان قيل : فيجب على هذا أن يكون تكليفه سبحانه العبد متعلقا بأن يكتسب هذا العلم بعينه ، وما يكتسبه يجوز أن يفعله وأن لا يفعله ؛ فكيف يصح تعلق التكليف به ؟

قيل له : انه غير ممتنع أن يكون ما حل هذا المحل كالشرط فى التكليف ، فان حصل تعلق التكليف بالعاقل ، والا زال عنه ذلك . وعلى هذا الوجه يجوز تعلق التكليف بالمواضعة فى اللغات حتى يفهم العاقل دعاء الداعى والمستفاد بالخاطر ، وان تعلق ذلك باختيار العباد . لكنه تعالى عالم بأن

هذا الشرط يحصل أم لا يحصل . فان علم حصوله جعل العاقل بالصفة التى لابد معها أن يكلفه ، وان علم أنه لا يحصل لم يجعله بتلك الصفات .

وبعد ، فان هذا العلم على ما بيناه وان كان مكتسبا ، فلابد من وقوعه . لأن الدواعى تقوى فى فعله ، فتحل محل الضرورى أو الفعل الواقع من الملجأ فى هذا الباب . وقد بينا ذلك من حاله .

فان قيل : لابد من أن تجوزوا من العاقل فى هذا العلم أن لا يختاره على بعض الوجوه ، لأن كونه مكتسبا يوجب ذلك فيه ؛ واذا صح منه أن لا يختاره ، فلو لم يختره ، أكان التكليف يثبت أم يسقط ؟ فان قلتم يثبت ، حكمتم بثبوته مع زوال شرطه ، وان قلتم لا يثبت حكمتم بزوال التكليف ، مع ورود الدواعى والخاطر وتكامل صفات العاقل ؛ وهذا فاسد عندكم . فاذا كان هـذا القول يؤدى الى أحد / هذين الأمرين الفاسدين ، فيجب بطلانه أصلا .

قيل له : ليس كل ما يقدر عليه العاقل يجوز أن لا يفعله على كل حال ، بل فيه ما لا يجوز أن لا يفعله اذا كان على صفة ؛ فان كان لو لم يكن عليها ، لجاز أن لا يفعله . وهذا كالملجأ الذى مع ثبات الالجاء لابد من أن يكون فاعلا ، ومع زواله قد يجوز أن لا يفعل . فاذا صح ذلك ، فالعاقل اذا تقرر فى عقله وجوب كل نظر يخاف من تركه ويؤمل زوال الضرر بفعله ، ثم ورد عليه دعاء الداعى فخوّفه من ترك نظر بعينه ونبهه عـلى وجوه الخوف وعرّفه الأمارات القائمة فى عقله فى هذا الوجه ، فلابد حينئذ من أن يفعل العلم بوجوب هذا النظر ، وان كان على بعض الوجوه قد يجوز أن لا يفعله بأن تتغير حالته هذه . فاذا صحت هذه الجملة ،

لم يلزم فى العاقل أن يزول التكليف عنه ، والحال هذه ، بل لابد من أن يحصل فيه هذا العلم فتتكامل بحصوله شرائط التكليف ويلزمه النظر عند ذلك لعلمه بوجوبه ، على ما بيناه . على أنه لا يمتنع أن يقال : ان علمه ، عند ورود الخاطر والداعى بأن هذا النظر بعينه يخاف من تركه ويؤمل زوال المضرة بفعله ، ضرورىٌ . فاذا كان كذلك ، وكان العلم بأن كلّ نظر هذا حاله واجبٌ فى العقول ضروريا ، فيجب ، اذا كانا معا ضروريين ووجب لأجلهما حدوث علم ثالث ، أن يكون ذلك العلم ضروريا غير مكتسب . لأن الوجه الذى لأجله يجب حصول الثالث تقدم هذين . فاذا كانا بهذه الصفة ، فالثالث يجب أن يكون ضروريا ؛ فما يحصل عنده من حيث كان طريقا له ، يجب ان يكون ضروريا . ألا ترى ، أن علمنا بوجود الأجسام لما كان ضروريا ، وعلمنا عند المشاهدة أنه ليس بمتحرك ، فالواجب أن نعلم أنه ساكن باضطرار ؟ لأن الوجه فى ذلك تقدم هذين العلمين وصار ذلك فى بابه بمنزلة ما نقوله من تعلق العلوم الضرورية بعضها ببعض . لأنه لا يجوز أن نعلم أحد المدركين الا ونعلم الآخر ، ولا يجوز أن فى الأمور الجلية أن نعلم الخفى سواها ونسهو عنها ؛ وكذلك القول فيما قدمناه . فان أنت حكمت فى هذا العلم بأنه ضرورى على هذه الطريقة ، صح وتعلق التكليف بوجوده . لأنه اذا علم العاقل وجوب هذا النظر من حيث علم من صفته ما ذكرناه ، فقد لزمه النظر وهو أول التكليف . وان أنت سلكت الطريقة الأولى فى أنه مكتسب وأن ما عليه العاقل من الحال يقتضى أن يفعله لا محالة فيثبت التكليف عنده ، سلم ذلك من الطعن . وان قلت بمذهب شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، وهو أن العلم

بوجوب هذا النظر بعينه ، هو العلم الذي به علم على الجملة كل نظر يخاف من تركه ويأمل زوال المخافة بفعله ، صح أيضا تعلق التكليف به . فقد بان أن على جميع الوجوه لا مطعن فيما أوردناه ، وانما نحتاج أن ننظر في الصحيح من هذه الأقاويل لوجه آخر ، لأن هذا المذهب لا يستمر على جميعه ، بل هو مستمر عليها أجمع ، على ما بيناه .

واعلم أن من عظيم ما قدحوا به في قولنا بوجوب النظر في طريق معرفة الله على الوجه الذى نصرناه ، أنهم قالوا : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لوجب أن لا يجحد وجوب هذا النظر العدد الكبير الذين لا يجوز عليهم التواطؤ / ولا الاتفاق على الكذب ولا الكتمان . لأن من حق هذا العدد أن لا يجوز عليه[1] أن يجحد ما يعلمه باضطرار ، كما لا يجوز عليه[2] أن يكذب في الاخبار عن الشيء الواحد أو يكتم ما تدعو الدواعي الى نقله . وقد رأيتم المقلدة على كثرتها تنفي وجوب النظر ، وفي المتكلمين من ينفي ذلك على كثرتهم وكثرة أشياعهم كأصحاب الالهام والاضطرار ، وان أكثر الامامية منهم ؛ وكأصحاب الطبائع كالجاحظ وطبقته ، فانهم ينكرون وجوبه .. فكيف يصح منكم ادعاء وجوبه ، وحال من خالفكم ما ذكرناه ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوزن لأصحاب الالهام والاضطرار أن يدّعوا على سائر العقلاء أنهم قد اضطروا الى معرفة الحق أجمع ، والفصل بينه وبين الباطل ؛ فلذلك توجهت الحجة عليهم ، وان كانوا يجحدون أنهم يعلمون ذلك . فاذا كنتم تعتمدون في افساد قولهم على هذه الطريقة ، وتزعمون

---

(١) عليه : في الأصل « عليها » .

(٢) عليه : في الأصل « عليها » .

انها من قوى: ما تكلمون بها . فيجب أن تلتزموا مثلها ، وهو الذى ألزمناكم فى وجوب النظر .

فان قلتم : ان من يجحد وجوب النظر لم يبلغ كثرتهم ما ذكرتم ، لأنهم عدد قليل .

جاز أن يقال مثله فى سائر من خالف أصحاب الالهام ، وأنتم لا تبلغون المبلغ الذى لا يجوز معه منهم جحد ما يعلمون .

فان قلتم : ان ذلك منهم مكابرة .

قيل لكم مثله فيما ألزمناكم .

وقد كثر هذا السؤال من المخالفين وتكرر فى أثناء كلام الشيوخ ، واختلفت الأجوبة عنه ، وفيها ما يصح وفيها ما يفسد ، وسأحصل فى ذلك جملة فأقول :

ان العلم بوجوب النظر المعين الذى قدمنا ذكره ، وان حصل / للعقلاء ، فانه يحصل لهم فى ابتداء حال التكليف فى أوقات مخصوصة ، ولا يستمر ويحصل لكل واحد من العقلاء فى حال لا يحصل عندها لصاحبه ، لمفارقة حاله لحاله فيما أوجب حصول هذا العلم فيه . وهو مع ذلك علم بوجوب نظر على صفة مخصوصة . وقد بينا أن العلم بكون النظر على تلك الصفة مما لا يستمر فى العاقل ، بل يختلف حاله فيه ، لأنه لا يجب فى سائر أحواله أن يعلم ذلك كما يعلمه عند ورود الدواعى والخواطر . وقد يجوز ، فيما بعد هذه الحال ، أن يدخل على نفسه شبهة يقتضيها ايثار الراحة والدعة والفزع من النظر ، الى غير ذلك . كما أدخلت الخوارج الشبهة على نفسها ، فاعتقدت حسن قتل من خالفها ، وان كانت لو بقيت

على فطرة العقل لعلمت قبحه . وهو مع ذلك ، على ما بيناه ، يحصل متى علم فى النظر أنه مما يتحرز به من الخوف الذى نخشاه بتركه .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله فى نقض كلامه : انه لابد من أن يعلم فى النظر أنه يؤدى الى الكشف ، وأنه عند فعله أقرب الى المعرفة منه اذا لم يفعله . وذكر أنه متى اعتقد فيه خلاف ذلك ، لم يحصل له العلم الضرورى لوجوبه ، لأن الغرض بالنظر هو التبين ، وانما يلتمس به زوال ما يخافه من هذا الطريق . لأنه اذا علم وتبين طريقة الخوف ، أخذ فى التحرز . فاذا صح ذلك لم يجب فيما هذا حاله أن لا يصح من الجمع الكبير انكار وجوبه من حيث اختلفت أحوالهم وأوقاتهم فى حصول هذا العلم فيهم . وليس كذلك ما يدعيه على أصحاب الضرورة ، وذلك أنهم / يدعون على جميع العقلاء ممن خالفهم أنهم قد علموا الحق فى حالة واحدة ، وان هذا العلم مبتدأ فى عقولهم من قبل الله ، تعالى ، كالعلوم التى هى عنده من بداية العقول . فكان يجب ، لو كان ذلك حقا ، أن لا يصح منهم مع كثرتهم جحد ما يعلمون ، وكان لا يصح فيهم التنازع الشديد ولا النظر فيما العلم به قد حصل . فاذا ثبت أن هذا حالهم علم بذلك بطلان القول بالاضطرار والالهام .

فقد بان لك بجملة ما بينا الفصل بيننا وبين القوم فيما ألزمونا . على أنه لا يكاد يثبت جحد وجوب النظر من سائر من خالفنا ، وذلك أن من تراه ينتسب الى القول بالتقليد يظهر منه الفزع الى النظر ، وان أنكر ذلك بلسانه ؛ بل ربما فزع الى المجادلة والمناظرة وفى مذهبه فى التقليد ، الى أن يضيق به المسلك فيفزع اذ ذاك الى التقليد . فكيف يقال فيمن هذا حاله أنه يجحد وجوب النظر ؟

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : ان أكثرهم انما يجحدون وجوب المناظرة لا النظر الذى ينفرد به الانسان ، فيفكر بقلبه فيما له وعليه . فأما أصحاب الاضطرار والالهام فلن يبلغ قدرهم المبلغ الذى لا يجوز عليهم التواطؤ وجحد ما يعلمون ، لأنهم من أول أمرهم الى هذا الزمن يقل عددهم ، ومن ينتسب من العامة اليهم لا يعرف أكثرهم هذا المذهب فضلا عن أن يقال : انه يدين به . فاذا صح ذلك ، فارق حالهم فيما ألزمونا لما ألزمناهم ، لأن من يخالف أصحاب الاضطرار ويقول بوجوب النظر وبأن المعارف اكتساب عددهم لا يحصيه الا رب العزة كثرة ووفورا وانتشارا ، فكان يجب على قولهم أن لا يصح من جميعهم أن يجحدوا ما يعلمون ، لأن عندهم أنهم أجمع قد / علموا سائر الحق وفصلوا بينه وبين غيره . فكان يجب ، على هذا ، أن يعلم جميع العقلاء ما يقوله فى العدل والتوحيد والنبوات والشرائع ، وأن يعلم من حال أهل الكتاب والمشبهة والمجبرة وغيرهم أنهم مكابرون جاحدون لما يعلمونه باضطرار . ولا فرق بين من ادعى على جميعهم ذلك ، وبين من ادعى عليهم أنهم يعرفون الضمائر والغيوب ، وان جحدوا معرفة ذلك . وأنتم تعرفون كل ما لا دليل عليه ، وان جحدوا معرفة ذلك . والقائل بهذا القول قد بلغ فى المكابرة الحد الذى يجب مكالمته .

واعلم ، أن هذا العلم لا يجوز أن يحصل للعاقل عند ورود الخاطر والداعى ، على ما بيناه . فأما بعد ذلك ، فانه لا يمتنع فيمن ترك النظر أن يدخل على نفسه شبهة تغير حاله ، وذلك ، فى بابه ، بمنزلة العلم المدرك ، وقد تقضّى ادراكنا له ، لأن السهو يجوز عليه والحال هذه . وفى حال

الادراك ، لا يصح على العاقل السهو عنه مع السلامة ، فكذلك فى حال ورود الخاطر والداعى لابد من حصوله ، لأنهما كالطريق ، على ما بينا القول فيه . فأما بعد ذلك ، فانه لا يمتنع أن يدخل العاقل على نفسه شبهة ، أو يسهو عن ذلك حالا بعد حال ، أو يغلب ما اعتقده من جهة الالف والعادة ، أو يؤثر الراحة والدعة ، الى غير ذلك ، فتغير حاله ؛ وان كان الله ، تعالى ، لا يخليه من الخواطر حالا بعد حال . لكنه اذا كان ممكنا بما تقدم له من ايضاح الطريقة ، كانت الحجة عليه ثابتة . الا أن يكون الوارد عليه السهو أو ما يجرى مجراه . فانه يزول التكليف عنه فى تلك الحال . وقد يجوز أن ينظر فيعرف ما يلزمه ، ويظن مع / ذلك فى تلك المعرفة أنها وقعت باضطرار ، وهى انما حصلت عند النظر . لأن العلم بأنها مكتسبة أو ضرورية ، علم اكتساب ، فلا يجب أن يعرفه جميع العقلاء . وفى المقلدة من لا يبعد أن يعلم جملة ما عليه ويظن فى نفسه أنه مقلد ، ويظهر ذلك من حاله .

وليس هذا بأكثر مما قاله شيوخنا فى المجبرة ، على كثرتها ، أنها لا تعتقد الكسب على الوجه الذى تظهره ، وانما تظهر القول لاقامة السرق ولضرب من الأغراض ، وان كانت لا تعتقده . فكذلك لا يمتنع فى بعض المقلدة بما ذكرناه . فالحال اذن ، فيمن خالفنا يفترق ولا يتفق . فلا يجب أن يجعل جحدها دلالة على أن المعرفة بوجوب النظر لا تحصل فى مبادىء التكليف ، على ما بيناه .

وليس كذلك حال جماعتنا ، لأنا نتبين من أنفسنا أنا لا نعلم الحق أجمع ، ثم ننظر فنعلم ، ونعلم من حال المشبهة والمجبرة ضرورة أنهم ثابتون

على هذا الاعتقاد . وكذلك القول فى الكفار على اختلاف طبقاتهم ، ولو كان العلم بالحق ومفارقته للباطل قد حصل لجميعهم ، لما صح أن تكون هذه حالهم ، وأن يجحدوا ما يعلمون ويناظرون فيه ويؤلفون الكتب . وهذا بيّن فى سقوط المعارضة .

وبعد ، فان من حق النظر أن يسقط وجوبه ، متى فعل المكلف ما يجب من المعرفة . ومن لا يقوم بالواجب من ذلك يختلف حاله ، ففيهم من يعتقد الباطل لشبهة فيظنه حقا ويخرج بذلك من أن يعلم وجوب النظر على كل حال ، وان كانت الخواطر ترد عليه فى بعض الأحوال على وجه لا يخرج من أن يكون خائفا / .

وربما اعتقد المقلد أن الغرض بالنظر الوصول الى ما وصل اليه بالتقليد دونه ، فيتغير حاله بذلك . وليس كذلك يمتنع فى العلم ، اذا تناول معلومه على وجه الجملة ، أن تتغير حال العلم الواقع على جهة التفصيل عنـــده بحسب تعرى العاقل من الشبه والاعتقادات الفاسدة أو طرق ذلك على قلبه . وعلى هذا الوجه قلنا : ان العاقل يعرف حسن الذم على ما يفعله المرء من القبيح ، وحسن المدح على الواجب ، وان اعتقد الجبر المحض خرج من أن يكون عالما بذلك ممن يفعل القبيح ، لما أورده على نفسه من الشبه . فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه من العلم بوجوب النظر ، فقد صار حال العقلاء فى ذلك يختلف فى الأوقات ويختلف بحسب الاعتقادات وما يحصلون عليه من الصفات . وليس كذلك لو علم العقلاء ضرورة سائر ما يلزم من الحق ومفارقته للباطل ، أنه كان يجب أن لا تختلف فى ذلك الأوقات ولا الأحوال . وما حل هذا المحل بلغ فى الظهور والوضوح

المبلغ الذى لا يجوز من الجمع العظيم جحده ، ويجرى مجرى الأمور العظيمة اذا عرفوها . فالأول الذى ذكرناه يجرى مجرى ما يعرفه كل واحد من العقلاء فى بعض الأوقات ، على وجه يغمض مرة ويتضح أخرى . فأين أحد الأمرين من الآخر ؟

وما قدمناه ، يسقط قول من يقول : ان كان المكلف يعرف فى ابتداء حال تكليفه وجوبَ النظر عليه ، فينبغى أن يتذكر ذلك من نفسه وأن يفصل بين تلك الحال وما عداها من الأوقات . لأن ذلك مما / لا يجب أن لا يعرفه ويعرف وقته لا محالة ، كما لا يجب فى سائر ما يخطر بباله ويخافه من الأمور التى تعرض حالا بعد حال ؛ بل قد يتذكر البعض منه دون البعض . وكذلك القول فيما قدمناه .

هذا وليس يكاد يعرف العاقل على التحديد الوقت الذى يكلف فى الابتداء ، حتى يحصره ويميزه من غيره ، فانما يعلمه على الجملة . وربما يقوم الظن فى ذلك مقام العلم ، فيذكر مما لا يجب أن يزيد عليه ، وليس ذلك مما يقدح فى كونه مكلفا ، لأن تكليفه انما يتعلق بأن يعرف وجوب النظر الذى يخاف من تركه . فاذا عرف ذلك على وجه لا يلتبس ، فقد دخل تحت التكليف وان لم يعرف الأوقات والأحوال ، لأن فقد علمه بذلك لا يؤثر فى هذا الباب ، وان كنا لا نسلم فى جميع العقلاء أنهم لا يعرفون ذلك ، بل لا يمتنع فى كثيرمنهم أن يعرف على الجملة . وهذا بمنزلة ما نعلمه من وجوب النظر فى أمر الطريق اذا خاف العاقل من سلوكه ، وان كان لا يجب عليه أن يعلم وقت وجوب ذلك ، ولا يجب أن يذكره دائما ، بل قد تختلف الأحوال فيه . ولا يقدح ذلك فى وجوب النظر والفحص فيه . فكذلك القول فيما ذكرناه .

فصــــل

فى أن النظر لا يجب ولا يعرف العاقل وجوبه إلا عند خاطر وداع أو ما يقوم مقامهما

اعلم ، أن كل علم يتعلق بظن ، فلابد من أمارة ترد ليحصل الظن للعاقل ويتبعه العلم . ومتى فقد الظن ، فقد بفقده العلم ، لتعلق بعض ذلك / ببعض . ولذلك قلنا : ان الظن المبتدأ لا حكم له ، وأنه ينبىء عن نقص الظان ، وانما يتعلق به الحكم اذا وقع عن أمارة صحيحة فى عقول العقلاء . وأنت اذا تدبرت أحوال ما يلزم فى أمور الدنيا وجدتها جارية على هذا الحد ، لأن المريد لسلوك الطريق المدفوع اليه لدفع الضرر عن نفسه وعياله ، لا يظن الخوف من طريق الا عند أمارة من خبر أو غيره . فاذا لم يحصل ذلك ، لم يظن المخافة ، ولا يعلم وجوب المسألة والفحص عنه . لكن الأمارات تنقسم : فمنها ، ما يجب لا محالة . ومنها ما لا يجب ذلك فيه لعادات سابقة ولأمور معروفة عند العقلاء . وتنقسم من وجه آخر ؛ فربما وجب أن تكون حادثة ، وربما كانت مرتبة فى النفس لطرائق معروفة بالاختبار والعادة ، وربما ظهر الأمر فيها ، وربما غمض . فلذلك تختلف أحوال الخائفين ، وتختلف أحوال ما يعلمون وجوبه من نظر وتصرف عند ورود الخوف عليهم . وتقصى القول فى الأمارات يطول . وما ذكرناه من الحيلة ، لابد منها فى الجميع .

فاذا صح ذلك ، وكان وجوب النظر فى معرفة الله ، تعالى ، يتبع الخوف

من تركه ، وذلك الخوف لابد من أن يكون خوفا من مضار تتصل بالدين كالعقاب وكالذم وما شاكلهما ، ولم يكن قد ترتب فى عقل العاقل هـذا الباب من جهة العادة حتى نشأ عليه واختبره ومارسه كما نمارس الصناعات وتصرف الناس ، فيعرف بذلك المقاصد وتترتب عند ذلك فى نفسه العلوم بالصناعات . فلا بد اذن من ورود أمارة عليه لكى يخاف عنـدها ، فيلزمه النظر . وتلك الأمارة هى تنبيه الداعى والخاطر ، لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر ، ويدلانه على ما ترتب فى عقله من الخوف الذى يجده فاعل القبيح والنقص الذى يختص به . فانه لا يأمن من مضرة عظيمة تستحق به ، فيخاف عند ذلك . وسنرتب كيفية الخاطر من بعد . فاذا ثبت ذلك ، صح أن علمه بوجوب النظر يتبع هذا الخوف . فان هذا الخوف لابد فيه من أمر حادث لفقد العادات فيه ، وأن ذلك الأمر الحادث هو الذى قلناه .

فان قيل : أفتقولون : ان العاقل اذا تنبه من ذى قبل على ما ينبه الداعى عليه ، أن النظر يلزمه عند ذلك . فان قلتم بذلك ، نقضتم ما قدمتم . وان قلتم : انه لا يلزمه ، أزلتم وجوبه ، وان كان الخوف قد حصل على الحد الذى يحصل عند ورود الداعى .

قيل له : ان شيخنا أبا على ، رحمه الله ، قد ذكر فى موضع أن هـذا التنبيه منه يقوم مقام الداعى فى وجوب النظر عليه . وأباه شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى مواضع كثيرة ، وان كان فى البغداديات قد أشار اليه وجوّزه . فالواجب اذن أن يقوم مقامهما .

فان قيل : فقد قلتم بأنه لابد من أمر وارد عليه ، يخاف عنده خوفا صحيحا ، ويعرف لزوم النظر . فكيف يصح الآن ما ذكرتموه ؟

قيل له : ان هذا التنبيه لا يكون الا عند أمر حادث / منه فيقوم مقام الحادث من جهة الداعى والمخطر . لأنه لابد من أن يتفكر فى أحـوال ما يعرفه فى عقله من المقبحات ، والمحسنات ، وكيفية الذم على المقبح . وما ينال القلب من الغم بورود الذم ، الى غير ذلك مما سنرتبه ، فيصير ذلك بمنزلة حديث النفس بالأمر الذى يجد أمارة صدقه ، ويقوم ذلك مقام الخبر الوارد عليه من غيره . وانما صح ذلك ، لأن دعاء الداعى ، لو انفرد ، لم يجب حصول الخوف عنده ؛ وانما يجب ذلك لمضامة الأمارات وهى العلوم المرتبة فى عقله له . وكذلك القول فى الخاطر . فاذا فكر العاقل ابتداء ، فذلك الأمر المضام قد صاحب فكره ، ووجده من نفسه بأكبر مما يجده بخبر غيره ، فيجب أن يقوم مقامه . يبين ذلك ، أنه انما يقوى الخوف عنده اذا ورد الداعى متى فكر فى هذه الأمور واشتد فكره فيها . فيجب اذا حصل منه ذلك ، عند تفكره فى أحوال نفسه ، أن يكون خائفا . لأن الأمارة المعتمدة فى هذا الباب فى الحالتين قائمة .

فان قيل : أليس من قولكم انه لا فرق فى ثبات التكليف بين أن نعلم وجوب الفعل ، وبين أن نتمكن من معرفة وجوبه ؟ وقد عرفتم أن العاقل ، وان لم ترد عليه هذه الأمور ، فهو متمكن من معرفة وجوب النظر بأن يفكر فى حال نفسه أو يطلب من يخوفه وينبهه . فهلا قلتم : ان التكليف يلزمه ، وان لم ترد عليه هذه الأمور ؟

قيل له : انما نقول : ان التمكن من المعرفة يقوم مقـام / المعرفة فى

التكليف اذا كان المكلف قد عرف طريق المعرفة بأمر متقدم ، فيكون تمكنه من اكتسابها كحصولها . فاذا لم تتقدم له معرفة الطريقة فى ذلك ، وأن التمكن لا يقوم مقام العلم ، فلذلك يخص بذلك ما طريقه طريق الاكتساب دون العلوم الضرورية ، وان كانت قد يدخلها ما يلحق بهذا الباب .

ولهذا قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : لا يلزم العاقل اذا خُبّر بنبىّ فى بلد أن يقطع الطريق اليه فيعرف ما يحمله من الرسالة ، وان كان اذا شافهه بالدعاء ، يلزمه النظر فى حاله . ولذلك لا يلزم النظر فى باب الدنيا ، لأجل التمكن ، وان وجب عند ورود الخوف على النفس بالوجوه التى تقدم ذكرها . والعلة فى ذلك ما قدمناه ، لأنه لابد من أن يعرف العاقل الطريقة التى منها يطلب المعرفة ، ليقوم التمكن فى ذلك مقام العلم . فأما اذا لم يحصل ذلك ، فالعلم الحاصل يكون سببا للتكليف دون التمكن . والعاقل لا يعرف طريقة الخوف من ترك النظر ، وطريقة النظر وما يؤدى اليه من المعارف ، الا عند ورود الداعى أو ما يقوم مقامه . فلذلك لم يلزمه التكليف الا عند وروده .

فان قيل : فما قولكم فيمن ورد عليه الداعى وعرف طريقة النظر ، أليس من بعد اذا ذهب عن ذلك وسها عنه أو أورد على نفسه شبهة فى ذلك ، لا يخرج النظر من أن يكون واجبا ؟ وليست العلة فى ذلك الا أن التمكن من المعرفة قد قام مقام المعرفة ، / فقولوا بمثله فى ابتداء التكليف.

قيل له : ان من ذكرته قد تقدمت له المعرفة بطريقة النظر والمعارف ، وورود الشبهة والسهو فى بعض الأحوال لا يخرجه من أن يكون قد عرف ذلك ، فصح تعلق التكليف به ؛ وليس كذلك ما قدمنا ذكره . وهـذا

بمنزلة ما قلناه من أن من عرف فى زى مخصوص أنه زى الكفار ، لزمه عند مشاهدته له على المكلف أن يجرى حكم الكفار عليه ؛ ومتى لم يتقدم له العلم بذلك ، لا يلزمه . ولو تقدمت معرفته ، ثم سها أو اشتبه الحال عليه ، لم يخرج من أن يكون ذلك واجبا عليه . لتقدم علمه بذلك . فعلى هذه الطريقة ، يجب أن يساق هذا الباب .

فان قيل : أليس الداعى لو لم يبين له طريقة النظر فيعرفه أن الواجب أن ينظر فى حدث الأجسام ، ليعلم أن لها محدثا قادرا مختصا بأوصاف ، الى غير ذلك ، للزمه النظر من حيث يتمكن من معرفة ذلك ؟ فقد أقمتم ، فى هذا الباب ، التمكن من العلم مقام العلم ، فهلا أقمتموه مقامه فى الوجه الأول ؟

قيل له : ان المحفوظ عن شيخنا أبى على ، رحمه الله أنه لابد من أن ينبه الداعى على طريقة النظر ، حتى ينبهه على باب باب منه . وانما قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان العاقل اذا عرف العادات تقرر فى عقله من أى وجه ، يلتمس معرفة الله وفى ماذا ينظر ، فيجب أن يستغنى عن تنبيه الداعى . فقد وافق فى أنه لابد من هــذه المعرفة ، وان خالف فى وجه حصولها ، فجوز أن تحصل من غير تنبيه الداعى ، وان أباه أبو على ، رحمه الله وذلك / مما نبينه فيما بعد . وسقط السؤال ، لأنا لا نقيم التمكن من هذا العلم مقام العلم ، كما لا نقيمه مقامه على الوجه الأول ، فقد سوينا بين الأمرين .

فان قيل : اذا كان لابد من أن يبين الداعى طريقة النظر على الترتيب الذى يلزمه ؛ فكيف يصح أن تقولوا : انه متى تفكر من ذى قبل ، وبينه

على ما بيّنه الداعى عليه ، ثبت التكليف ، وقد علمتم أن هذه الأبواب التى ينظر فيها الناظر على الترتيب لا تستدرك بالتفكر ؟

قيل له : انما قلنا : متى تنبه بالتفكر فى أحوال نفسه على كل ما يجب أن ينبهه الداعى عليه ، ثبت التكليف فيه ؛ وان كان يعرف ذلك من حال نفسه فى سائر أبواب النظر أو فى الباب الأول ، لزمه التكليف ؛ لأنه قد يلزم ، وان كان بعد النظر الأول . أو ما يلزمه النظر الثانى عند ورود خاطر وداع . فاذا كنا شرطنا فى قيام ذلك مقام الداعى ما ذكرناه ، فقد زال القدح . لأنه ان لم يصح أن نبينه على ذلك ، لم يقم مقامه ؛ وان صح أن نبنيه عليه ، قام مقامه

فان قيل : فما قولكم فى الأخرس الأصم الذى لا يعرف اللغات ولا يصح أن يسمع الكلام ؛ أيجوز أن يكلف ، أم لا ؟ فان كلف ، فكيف يخاف ، ولا تصح فيه طريقة الخوف ، على ما ذكرتم ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال فى المسائل البغدادية فيمن لا يعرف شيئا من اللغات : انه لا يكلف ، الا أن يفكر فيما يرى فيحصل له الخوف ؛ وكذلك الأصم الأخرس ، فنص على أن تكليفه انما يصح بأن ينتبه من دى قبل فيخاف ، فأما بأن يرد عليه الخاطر والداعى فلا يصح ؛ لأن المعتبر فيهما أن يفهم ما يتضمنا ، / ولا يفهم ذلك الا من يدرك ويعرف المواضعة ؛ فمن لا يدرك أصلا كالأصم ، أو لا يعرف المواضعة ، لا يجوز أن يحصل له التخويف بهما . وقال رحمه الله : ان كثيرا ممن لا يسمع الأصوات قد سمع فى داخل سمعه ، لأن الآفة ربما كانت حالّة فى خارج سمعه دون داخله ، والخاطر من حقه أن يحصل فى داخل السمع ،

فلا يمتنع أن يسمع اذا كان هذا حاله . ولا يبعد أن يقال فيه : انه اذا قرر فى نفسه مواضعة وان لم تتقدم له المعرفة باللغات ، أن ذلك يحل محل مواضعة مع غيره فى أنه متى خوطب به فهم الغرض . فان كان فيمن لا يعرف اللغات مَن هذا حاله ، صح ورود الخاطر والداعى عليه . وليس لأحد أن يقول : فيجب فيمن نراه من الصم أن نقطع على أنهم غير مكلفين ، وذلك أنا قد بينا أن حالهم قد ينقسم ؛ فعلى أحد الوجهين يجوز أن يكلفوا ، وعلى الوجه الآخر يمتنع . فلا يقطع على أحد الأمرين من حال من نشاهده منهم . فأما القطع على كونهم مكلفين ، فمتعذر . الا أن نعرف ، من مقاصدهم ، أنهم يعرفون من الأحوال ما يعرفه العاقل ، وأنهم قد خافوا ونظروا وعرفوا ، فتكون منزلتهم عندنا منزلة سائر العقلاء الذين نجد شرط التكليف متكاملا فيهم . فان كان العلم قد يحصل بحالهم ، فكذلك بحال الأصم ، وان كان طريق ذلك الظن فيما فيه على سـواء .

فان قيل : وكيف يصح القول بأن العاقل يخاف عند كلام الداعى ، وهو يُجوّز فيه أن يكون كاذبا ان علمه مخبرا ، ويجوز أن يكون ماجنا هازلا / وأن لا يكون مخبرا ، ويجوز أن يكون متعمدا فى دعائه الى ما يضره ولا ينفعه .

قيل له : أما اذا علم من حاله أنه ماجن لاعب ، فان الخوف لا يحصل عند كلامه ؛ لأن من هذا حاله ، لا يعتد بحاله ، ويكون وجوده كعدمه . ويبين ذلك أن الخائف من سلوك الطريق اذا سأل مَن هذا حال قوله ، لم يؤثر كلامه عنده . ولو أنه كان مستمرا على الطريق ، فخاطبه بالتخويف

مَنْ هذا حاله ، لم يخف عند كلامه ، ولم يتغير حكم الطريق لديه عما عهده واعتقده فيه . وقد قال شيخانا ، رحمهما الله : ان الخبر انما يقتضى التخويف لأنه طريق للعلم . وهذا يمنع من أن يكون الماجن فى حكم المخبر ، لأنه يخالفه فى كونه طريقا للعلم ، على ما بينا . فأما اذا علمه مخبرا جادا فيما يقوله ، كان الخوف يحصل عند قوله اذا نبه على الأمارات القائمة فى عقله على ما ترتب الخاطر عليه ، لأنه طريق للعلم ، فلابد من أن يقتضى الظن ، ويقوى ذلك بحسب ما ينضاف اليه من الأمارات ، أو ما يعلم من حاله من النصح فيما يقول والاشفاق ؛ لأن كل ذلك مما يقوى الظن . ولذلك يؤثر كلام الصالحين ، ما لا يؤثر كلام غيرهم . ومن عرف بالصدق والأمانة يخالف تأثير قوله لقول (١) من يخالفه فى هذه الصفة . وتجويز الكذب عليه لا يخرج خبره من أن يكون مؤثرا ، كما لا يخرج بذلك من أن يكون طريقا للعلم اذا انضاف الى أشكاله . فلو كان ذلك يؤثر ، لوجب أن لا يخاف من ورد عليه الخبر بحال الطريق ، لتجويزه الكذب عليه . وهذا يوجب زوال الخوف عن جل ما يتصرف فيه الانسان من التجارات والفلاحات وغيرها / .

فان قيل : اذا كان تجويزه فى خبره أن يكون كذبا ، لتجويزه أن يكون هو صدقا ، فلم صار بأن يؤثر فى التخويف أولى من خلافه ؟

قيل له : انه اذا أخبر بما تصدقه الأمارات التى نبه عليها ، كان الأغلب فى ظنه أنه الى الصدق أقرب ، فيخاف لا محالة . وقد يخاف عند خبره ، لأنه نفسه أمارة للظن بأنه الى الصدق أقرب ، اذا أحسن الظن بحاله وكان

---

(١) لقول : فى النص « لقوله » .

هذا هو الأقرب عنده . وعلى هذا الوجه ، يخاف الانسان عند الأخبار ، وان لم يقطع بها ولا عرف أحوال مخبريها .

فان قيل : فلو سمع خبره ولم يعرفه مخبرا ؛ ما الذى كان يجب وهو يجوّز أن يكون مخبرا ، ويجوّز أن يكون ماجنا ؟

قيل له : ينبغى أن نعتبر عليه ظنه فى كونه مخبرا ، فان قوى فى ظنه ذلك لم يمتنع أن يقوم مقام العلم بقصده الى الخبر ، فيخاف عند ذلك . لأن الظن ، فيما حل هذا المحل ، يقوم مقام العلم . فأما ان كان الأقوى ، فى ظنه ، أنه ماجن ، فان قوله لا يؤثر وان استوت الحال عنده ؛ فالأقرب ، اذا لم ينضاف الى الخبر غيره من تفكر فى أحواله وتنبه من ذى قبل ، أنه غير مؤثر فى التخويف . لكنه لا يمتنع فى مثل هذا القول ، وان لم يعلمه العاقل خبرا ، أنه يصير سببا لتفكره فى الأمر الذى ألقاه اليه . فيصير خائفا عند ذلك ، لا لأجل القول فقط ، لكن لما انضاف اليه من التفكر فى أحواله والتنبه على وجوه الخوف .

فان قيل : ان هذا الداعى ، الغالب من حاله أنه يجتر بكلامه / نفعا ، لأنه يتكثر بمن يستدعيه ويقوى به ؛ فانما يدعوه ويخوفه لهذه العلة . وهذا يوجب أن لا يعتد بقوله .

قيل له : لا يخلو من ورود كلام عليه ، من أن يعرف من حاله ما ذكرته أم لا يعرفه . فان عرف ذلك ، صار عنده بمنزلة من يطلب بهذا التخويف من جهته نفعا فى أن قوله غير مؤثر ، وان كان ربما أثر اذا انضاف اليه غيره ، على ما ذكرناه . فان لم يعلم ذلك من حاله ، فتجويزه كتجويزه كونه كذبا فى انه لا يمنع من ورود الخوف عليه ، على ما بيناه . هذا ، وليس

يجب من حال الداعى ما وصفه ؛ بل أكثر الدعاة الى الله يقصدون بما يأتون طريقة النصح والاشفاق والدعاء الى الخير ، وان كانوا يؤملون بما يفعلون لانفسهم جزيل الثواب . ولو جاز أن يقال فيهم ما ذكره ، لجاز مثله فى سائر من يأمر بالمعروف ويعظ . فاذا لم يصح ذلك فيهم ، فكذلك فى الدعاة ، على ما ذكرناه . فان قيل : ان الكلام وان سلم لكم فى الداعى ؛ فيما أنكرتم أن الخاطر لا يقوم مقامه من قبل أن الداعى يشاهد ويعرف مقاصده باضطرار ، وليس كذلك حال الخاطر ؟ ولأنه انما يفهم معنى الكلام مَنْ شعر به ، فأما وهو لا يشعر بالخاطر أصلا ، فكيف يفهم معناه ؟ أفيما يجب أن يعرفوا بذلك أنه بمنزلة المخبر اذا لم يسمع خبرَه أو بمنزله من يتكلم بما لا يعرف معناه ؟ واذا كان الخاطر ليس بطريق للعلم ، فكيف يساويه فى باب التخويف ؟

قيل له : ان الخاطر هو كلام يفهمه من يَرِد عليه ، وسنبيّن / ذلك من حاله . ولو كان ظنا واعتقادا كما قاله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، لكان لا يمتنع أيضا أن يقوم مقام دعاء الداعى . لأنه يقتضى الخوف للأمارات المضامّة له ، لا بنفسه . فكيف لا يكون بمنزلة الخبر الواقع من الداعى ؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان الخاطر مع ما ينضاف اليه من الأمارات ، أقوى من الخبر بانفراده . فاذا كان الخبر يقتضى التخويف ، فبأن يقتضى الخاطر ذلك أولى . لكن دعاء الداعى مع ما ينبه عليه من جهات الخوف ، التى يتبينها العاقل ، أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به . لكن كل ذلك لا يقدح فى تساويهما فى باب التخويف الواقع ، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الأمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظن عندهما .

لكنها أجمع لا تخرج من أن تكون أمارات تقتضى الظن وتتعلق بها [1] الأحكام . وسائر ما سأل عنه انما يوجب أن لدعاء الداعى مزية ، ولا يوجب أن الخاطر لا تأثير له البتة . فاذا كان كذلك ، سقط ما أورده . واذا ثبت أن المفكر فى أحوال نفسه . اذا تنبه من ذى قبل على ما يفيده دعاء الداعى أن الخوف يحصل له ويثبت فيه التكليف ، فبأن يوجب ذلك فى الخاطر اولى ، لأنه أبلغ فى هذا الباب مما ذكرناه . فأنت تجد مَن يخطر بباله الشيء فى المنام يحذر ويخاف ، فكيف اذا خطر بباله ما يذكره من التخويف فى ترك النظر فى معرفة الله مع ما يشاهده من آثار النعم فيه وعلامات الحدث ، وأنه لابد من صانع مدبر ، ولابد من طرق يعرفه بين الطاعة / والمعصية ، ولأن المعصية تضر ، كما أن الطاعة تنفع ، وأن الضرر قد يعظم ، وأن التحرز منه لا يكون الا بالأخذ فى طريق التبين ، وأن ذلك هو النظر والتفكر ؟ وربما بلغ الحال فيمن يحسن نظره لنفسه ، ويقوى فكره فى عاقبته ، ويشتد تأمله لأحوال الدين عند ورود هذه الأمور عليه ، أن يتعدى الخوف الى القلق الشديد ، حتى يأخذ فى طريق التخلص والنظر . وهذا معروف من أحوال كثير من العقلاء ، خصوصا اذا سمعوا موافقة الداعى الى الله ، تعالى ، فانضاف الى ذلك ما يجدون من أمر اختلاف المذاهب ، وتكفير البعض للبعض ، واتفاق كلمة العدد العظيم على نار دائمة لمن يقحم الجهل ولم يعرف الصانع ولم يسلك طريقة طاعته ، والثواب الجزيل لمن أخذ فى طريق الطاعة وقام بالواجب عليه واجتنب القبيح ثم تواتر على سمعه ما نبه الله عليه فى القرآن وما قد ظهر عن الرسول من الدعاء الى

---

(١) بها : فى النص « به » .

الشرائع وغيرها . وانما نذكر الكلام فى الداعى والخاطر لنبين أن العاقل وان لم يختلط بمن هذا صفته ، فانه يحصل مكلفا عند ورود أحدهما . فأما فى مثل هذه الأحوال وهذا الزمان ، وقد انتشرت الدعوة وظهرت أمارات الخوف على ألسنة مَن لا يحصى ولا يعد ، فوجوه الخوف الواردة على من يتكامل عقله أكثر من أن تحصى ، فلا نحتاج أن نذكر بابا مخصوصا فى ذلك .

فان قيل : فان كان متى تنبّه على أحوال نفسه وعرف الأمارات ، يحصل خائفا ، فلا فائدة فى الخاطر والداعى / .

قيل له : قد بينا الكلام فى ذلك ، وقلنا : ان تنبه على كل ما يجب ، وروده عليه بالخاطر والداعى ، فانه يستغنى عن ذلك . ولا يوجب هذا كون الخاطر لغوا ، لأنه يغنى عن هذا التفكر المبتدأ ، كما يغنى هو عن الخاطر .

فان قيل : فاذا ورد الخاطر ، ودعى الداعى عليه ، وعرف هذه الأمور من نفسه ، فيجب أن يكون العمل على ما عرّفه دونهما . وهذا يوجب كونهما لغوا .

قيل له : لا يجب ذلك ، لأنهما حركاه للفكر ، وبعثاه عليه ، ولولاهما لم يحصل هذا المعنى ، ولأن ما يجده من نفسه يقوى بانضمامهما اليه . فيصير ذلك فى بابه بمنزلة من يشاهد فى الطريق آثار السبع على الثلج او غيره ، ثم يرد عليه مخبر يعرّفه بحال السبع ، أن ذلك يكون أقوى

---

(١) مما : في النص « من » .

عنده . وكذلك لو لم يشاهد الأثر ، لكن المخبر خبره بذلك ودله مع ذلك على أثر جديد للسبع ، فانه يكون أقوى منه اذا شاهد الأثر فقط .

فان قيل : فيجب اذا ورد كلام الداعى أو الخاطر عليه ، بالتخويف من ترك النظر فى الجزء والطفرة والكمون والمداخلة ، أن يلزمه النظر فى ذلك على قود قولكم .

قيل له : ان كيفية ورود الخاطر بالتخويف يمنع مما سألت عنه ، لأنه يبعثه على معرفة الصانع بأن ينظر فى العالم وما يجده من اختلاف أحواله ، ويرغبه فى معرفة حكمته ومعرفة استحقاق العقاب على القبيح ، ليتحرز من ارتكابه . وذلك يتم دون معرفة الجزء والطفرة . فسبيل الخاطر لو ورد بذلك سبيل من خوفه من ترك النظر فى الحساب / والنحو والعروض ، فى أنه يعلم أن ذلك غير مؤثر . فلا يخاف عنده الخوف الذى يعلم به وجوب النظر عليه .

فان قيل : فيجب على هذا متى خوّفه المخبر من ترك النظر فى صدق الشىء ، وقد سمع دعواه وشاهد المعجز الظاهر عليه ، أن يلزمه النظر .

قيل له : يلزمه ذلك ان كان قد تقدم له العلم بما يجب أن يعرفه قبل النبوات . فأما ان لم يعلم ذلك ، فانه يلزمه النظر فى معجزاته بأن يقدم قبله النظر فيما يجب أن يعلمه قبل النبوات على الترتيب بابا بابا .

فان قيل : فيجب اذا خبّره بأن فى بلد بعيد شاسع من يدّعى النبوة ، وخوّفه من ترك الخروج اليه ، أن يلزمه الخروج على قود ما ذكرتم .

قيل له : انه لا يلزمه ذلك ، لأنه لا يعلم من حال ذلك النبى أنه يدعوه

الى شريعة ، ويخوّفه من ترك النظر فى معجزته . وبهذا يخاف من ترك النظر فى نبوته الا لأجل وجوده وكونه نبيا .

فان قيل : فلو بلغه عن النبى أنه يدعوه الى النظر فى معجزاته ؛ ما الذى كان يجب عليه ؟

قيل له : يلزمه النظر دون الخروج ، ويعلم أنه ان كان صادقا فيما يحمله من الرسالة عن الحكيم رب العزة ، أنه لا يجوز أن يكلف النظر الا مع العلم بالمعجز الذى ينظر فيه . فما لم ينته اليه ذلك بالخبر المتواتر ، لا يلزمه أن ينظر ، وانما يلزمه الخروج الى النبى لأجل النظر . فيجب ان تَعَرّف وجوب النظر ، يلزمه الخروج . فأما أن يلزمه ذلك ، لأجل ما لا يعلم وجوبه عليه ، فبعيد . وقد قال شيخنا أبو على ، / رحمه الله : لو وجب ذلك عليه ، لوجب اذا أخبره مخبر آخر بنبى فى بلد آخر ، والطريق اليهما مختلف ، أن يلزمه كلا الخروجين على تضادهما .

ولقائل أن يقول : ان ذلك اذا استحال دخوله تحت الايجاب ، فلا يجوز أن يجب على الجمع . لكنه يكون مخيرا لثبوت وجه الوجوب فيهما على سواء . فالأولى أن يُعتمد على ما قدمناه .

وقد قال رحمه الله : ان التخويف انما يؤثر فى وجوب النظر والمسألة والبحث ، لأنها أجمع طريق للمعرفة ، فأما الخروج وسائر الأفعال ، فلا يصح أن تصير واجبا بالتخويف .

ولقائل أن يقول : ان النظر انما وجب من حيث يخاف من ترك ما يؤمل زواله بفعله ، على ما بيناه ؛ والتحرز من المضار واجب بأى فعل كان . فاذا وجب ذلك بالنظر ، وجب أيضا بغيره من الأفعال . وما نعرفه من أحوال

النظر فى باب الدنيا يقتضى ذلك ، لأنه كما قد يجب النظر والمسألة فقد يجب الهرب وغيره من أفعال الجوارح .

لكن الغرض بالتخويف اذا كان من فقد المعرفة ، وكان زواله يتعلق بالمعرفة ، فيجب أن لا يؤثر الا فيما قاله رحمه الله ، لأنه طريق المعرفة دون سائر الأفعال . فعلى هذا الوجه ينبغى أن يجرى القول فى هذا الباب .

فصـــل

فى أن الخاطر كلام دون غيره

الذى قاله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة : انه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر فى مسألة له مفردة فى الخاطر ، أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد ، لأنه لو كان كلاما لكان / الله ، سبحانه ، مكلما لكل مكلف ؛ وقد ثبت أنه خص بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره . ويمكنه أن يقول : لو كان كلاما ، لوجب أن يدركه من ورد عليه على الحد الذى يدرك الكلام . ولو كان كذلك ، لتبينه من نفسه وعرفه ، ولحل ذلك فى بابه محل خطاب الغير . وأوجب ، ذلك أن يكون مكلما بما يتضمنه الخاطر ، وان لم يكن المكلم له العباد . وهذا فى حكم المعجز ، لخروجه عن العادة . ويمكنه أن يقول : ان الكلام متى لم يدرك ، لم يصح التطرق به الى مقصد المتكلم ، فلا يفهم به المراد ، ويكون وجوده كعدمه ؛ فكيف يصح ورود الخاطر على وجه لا يدرك ولا يميز من غيره ؟ ويمكنه أن يقول : ان الغرض بالخاطر ، لو كان كلاما ، حصول الظن لمن ورد عليه ، فبأن يجعل نفس الخاطر هو الظن أولى ، لأنه الغرض والبغية ، والقادر على الكلام قادر عليه . ويمكنه أن يقول : ان الواحد منا فى أكثر حالاته قد تخطر الأمور بباله اذا هو نظر وفكر ، وان لم يكن هناك كلام . وذلك يبين أنه من أفعال القلوب .

وبعد ، فلو كان كلاما خفيا ، لكان الكلام الجهير بأن يوصف بأنه خاطر

اذا ورد عليه أولى ، لأنه أشد ادراكا له وفهما لمعرفته . وقد علم أن الخطاب الواقع على هذا الوجه لا يوصف بأنه خاطر ، ولا من ورد عليه يكون قد خطر معنى ذلك بباله ؛ فبأن لا يقال ذلك فى الكلام الخفى أولى . وبعد ، فان الخاطر يستوى فيه كل عاقل يلغ حد التكليف ، والكلام يحتاج الى مواضعة متقدمة ومعرفة لها ، وذلك يختص / به بعض العقلاء ، فيجب أن يكون من أفعال القادر ، لأن كل عاقل يشعر بما يحدث فى قلبه من اعتقاد أو ظن أو تصور للأمور التى يخافها أو يحذرها أو يرغب فيها . ويمكنه أن يقول : لو كان كلاما ، لوجب أن يكون داخل أذن الانسان قد بنى مثل بنية الفم واللهوات ، ليصح حصول الكلام فيه . والمعلوم من حال ذلك الموضع خلافه ، لأنه لو كان بهذه الصفة لصح من أحدنا أن يفعل فى داخل أذن الانسان كلاما يسمعه على الوجه الذى يوجد عليه الكلام فى الحقيقة . وبعد ، فلو كان كلاما لما صح أن يلتبس بالنظر والفكر ، لاختلاف جنسهما . لأن ما هذا حاله ، لا يلتبس بعضه ببعض ، وانما يلتبس الشيء بجنسه أو بما يقدر فيه هذا المعنى . ولهذا قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : أن العلم هو اعتقاد ، لأنه يلتبس الجهل به ، على أنه كان يجب أن يذكر العاقل منا ورود هذا الكلام عليه فى مبادىء حال تكليفه ، وأنه ان نسيه فى وقت أن يذكره فى وقت سواه ؛ والمتعالم من حال جميع العقلاء خلاف ذلك . وقد صح أن الانسان يتذكر ما يخطر له فى المنام وهو ناقص العقل ، فبأن يتذكر ذلك لو كان كلاما واردا عليه أولى . وكل هذا يبين أنه من أفعال القلوب .

واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال فى سائر كتبه : انه كلام ،

اما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون سواه ؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه ؛ ولو كان غير كلام ، لم ينب مَنَابه . قال : ولأنه يجرى فى بابه / مجرى تخويف المخوف من سلوك طريق بأنه لا ماء فيه ، فيجب أن يكون كلاما . وجعل هذين الوجهين كالدلالة على أن الواجب من قول أبى على ، رحمه الله : انه كلام ، لأنه قد استشهد بذلك فى كتبه .وقال رحمه الله : ولا يجب اذا أثبتناه كلاما أن يكون تعالى مكلما لكل الخلق على الحد الذى كلم موسى ، كما لا يجب اذا جعلنا قوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم »[1] ، كلاما وخطابا لجميع المكلفين ، أن يكون مكلفا لهم أجمع على حد ما كلم موسى . وانما اختص موسى ، صلى الله عليه ، بذلك لأنه تعالى كلمه على وجه مخصوص لم يكلم عليه غيره ، ولأن فى العقلاء من لا يرد عليه الخاطر أو يغنى عنه دعاء الداعي أو يفكره من ذى قبل . فلا يجب أن يكون تعالى مكلما للكل ، سيما وقد يجوز فى الخاطر أن يكون من فعل بعض الملائكة ، فلا يجب أن يكون تعالى مكلما له ، على أن هذا الكلام لخفائه لا يقال فى فاعله : انه مكلم لمن أورده عليه ، كما لا يقال فى وسوسة الشيطان : انه كلام لنا ، وأنه قد خاطبنا .

وقال رحمه الله : لو كان اعتقادا ، لكان المخطر بباله مضطرا اليه ، والمتعالم من حاله خلاف ذلك ؛ ولو كان ظنا ، لحل محل الظن ابتدا ، لأنه تعالى لا يجب أن يفعله فيه بأمارة ؛ فكان ذلك ينبىء عن نقصه ، وكان يجب أن لا يكون سببا لوجوب النظر . وفى بطلان ذلك دلالة على أنه من

---

(١) من الآية ١ النساء .

جنس الكلام ، لكنه لالتباسه بالفكر من حيث ورد خفيا ، وحصل بحيث يقارب محل / الفكر اليقين ، وصار كالتباس حديث الغش فى بعض الأحوال بالنظر والفكر . فلذلك لا يحسن أن نعلمه ضرورة ، وان كان لابد من وروده عليه .

واعلم ، أن المعتمد فى ذلك أنه لابد من اثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه ، ولابد اذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن اثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب الا ظنا أو اعتقادا ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عيه ، فلا يصح كونه علما . ولا مدخل للارادة وغيرها من أفعال القلوب فى هذا الباب . فأما النظر ، فهو مما يجب عند الخاطر ، فلا يلتبس بنفس الخاطر .

وأفعال الجوارح تنقسم : فمنها ما لا يفيد من حيث تقع المواضعة عليه ، ولا ما يجرى مجراه . فلا مدخل فى هذا الباب ، لأن ما يوجب اثبات الخاطر يوجب كونه مفيدا لأمور تنبه عليها . ومنها ما يفيد لمواضعة أو غيرها ، كالكلام والكتابة والاشارة . وقد علمنا أن الاشارة لا مدخل لها فى هذا الباب لأنها لا تفيد ، بالاضطرار ، الى قصد المشير ، ويختلف حالها بحسب فاعلها ومن قصد بها ، وذلك لا يتأتى الا مع المشاهدة لها على الوجوه التى تقع عليها . فأما الكتابة ، فانما تفيد بأن تشاهد / صورتها ، فتعرف بها حال الكلام التى هى أمارة له . ومتى حدثت ، لا يصح ذلك فيها ولم[1]

(١) ولم : فى النص « لم » .

يعتد بها . وكان وجودها كعدمها . وان كان ما يوجب صحة كون الخاطر اشارة وكتابة ، يوجب صحة كونه كاملا ، لأنه فى باب الفائدة أبلغ منهما ، ولأن الكتابة هى فرع عليه ، فلا يفيد الا بتقدمه وتقدم المواضعة عليه .

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الخاطر اعتقادا ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فعله تعالى أو من فعل نفس العبد ، لأن الدلالة قد دلت على أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل الاعتقاد فى قلب غيره . ولا يمكن أن يكون من فعله تعالى ، لأنه ان لم يكن معتقده على ما هو به فيجب كونه قبيحا ، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وان كان معتقده على ما هو به . فيجب كونه علما ، لأنه قد صح أن الاعتقاد اذا وقع من فعل العالم بالمعتقد يجب كونه علما ، ولو كان علما ، لوجب أن يعلم به ما يقتضيه وقد علمنا أن المخطر بباله ليس حاله فيما يرد عليه حال القاطع العالم ، فبطل كونه اعتقادا من فعله تعالى . ولا يجوز أن يكون اعتقادا من فعل نفس العاقل ، لأن ما يبتدئه العاقل من الاعتقاد أن يجرى مجرى التبخيت . فلا يحصل لها حكم يلزم عنده النظر ويقع به الخوف ، على حد ما ذكرنا فى الخاطر .

فان قال : انه اعتقاد من فعله ، لكنه وقع عند سبب حصل من فعل الله ، تعالى .

قيل له : وما ذلك السبب ؟ أهو اعتقاد ثان ، أو كلام ، أو ما يجرى مجراه ؟ فان أثبته اعتقادا ثانيا ، كان الكلام فيه كالكلام فى الأول فى أنه ان وقع بلا سبب لم يكن له حكم ، وان وقع عند اعتقاد آخر أدى الى ما لا نهاية له . فان قال : انه يقع عند كلام ، فقد أثبت ما نقوله فى الخاطر .

لكنه جعل أسماء لم تحصل عنده من اعتقاد العاقل . ونحن لا نمتنع ، فيمن ورد الخاطر عليه ، أن يعتقد اعتقادا أو يظن ظنا . ولولا ذلك ، لم يحصل الخوف الذي يجب عنده النظر .

وبعد ، فان الخاطر من فعله تعالى ؛ فكيف يصح أن تثبت اعتقادا من فعل المكلف ، فهذا فى نهاية البعد . ولا يجوز فى الخاطر أن يكون ظنا ، لأن الظن اذا ورد مبتدأً على القلب بلا أمارة لم يعتد به . فلا يخلو ما يفعله سبحانه من الظن على هذا القول من أن يفعله عن أمارة أو يفعله مفردا عنها . فان كان مفردا عن الأمارة ، لم يكن له حكم ، وصار كمن يظن الأمور على جهة الابتداء فى أن ذلك ينبىء عن نقصه ولا يتعلق بظنه الأحكام التي من حقها أن تتعلق بالمظنون . وان كان يفعل الظن عن أمارة ، فمن حق الأمارة أن تؤثر فى الظن اذا كان الفاعل له من الأمارة أمارةٌ له . فأما من تستحيل عليه الأمارات ، فغير جائز أن يفعل ظنا وللامارة فيه تأثير ، كما أن النظر يؤثر فى الاعتقاد اذا كان الناظر هو العالم ، والأمارة تؤثر فى المراد اذا كان الفاعل له هو المريد . ولذلك لو وجدت الأمارة ، وفعلنا الظن من غير أن نعملها على الوجه الذى هى أمارة عليه ، لم تؤثر فى الظن . فكيف يصح أن يقال : انه من فعله / تعالى ، وتؤثر هذه الأمارات فيه ؟

وبعد ، فالأمارات التى ذكرها لا تخلو من أن تكون ظنا أو اعتقادا أو كلاما ، وليس هو ممن يثبت كلاما أو ما يجرى مجراه ؛ فيجب أن يكون اعتقادا أو ظنا . ولابد من تناولهما لمعتقد مخصوص ليصح كونهما أو كون أحدهما أمارة . فان تناول هذا الاعتقاد نفس الظن ووجوده

أو المظنون ، لم يصح كونه أمارة . لأنه لا يصح فى الأمارات أن تتعلق بنفس ما يتعلق به ما هى أمارة له . ولأنها ان كانت كذلك ، فهى نائبة عن الظن ومغنية عنه ، فلا وجه للحاجة الى هذا الظن . وان كان ذلك الاعتقاد يتناول الخوف من المقبحات ، وأنه لا يأمن ، ان لم ينظر ، من الهلاك وتقحم النيران الى ما يجرى هذا المجرى ، فهو أقوى من الظن ؛ فما الفائدة فى وجوده ؟ وان كانت الأمارات ما ليس عليه الانسان من الاعتقادات ؛ فكيف يصح كونها أمارات فى ذلك الظن ، وهى لا تتعلق بالظان البتة ؟ فذلك كله يبين أنه لا يجوز فى الخاطر أن يكون ظنا .

وبعد ، فقد كان يجب فى العاقل أن يعرف عند ورود الخاطر عليه أنه مضطر الى الظن ، ولوجب أن يفصل بين هذا الظن وبين غيره على بعض الوجوه ، كما يفصل بين الأمور الضرورية والمكتسبة ؛ وهذا الفصل واجب ، كان ذلك مما يبقى أو لا يبقى . فليس لأحد أن يقول : ان الظن لا يبقى ، فلا تجب هذه الطريقة فيه ، ولأنه يجب ما ذكرناه فيه على كلتا حالتيه .

وبعد ، فقد صح أن حال المكلف وقد / ورد الخاطر عليه فى الخوف الذى يلحق قلبه ، حال من يخوف فى أمور الدنيا أو من يرد عليه الخوف بالداعى . وذلك لأنه لا يخاف من أمر واحد ، بل يرد عليه الخاطر بوجه من التفصيل يقتضى مخافة على وجوه مخصوصة لا تصح بظن واحد . فلابد من أن يكون هناك ما يفيد هذه الفوائد أجمع ، ليبنيه على جميعها ، فيظن عندها ما يقتضى كونه خائفا . وهذا معنى ما ذكره رحمه الله ، اذا قام

كلام الداعى مقامه . فيجب أن يكون كلاما ، لأنه لابد من أن يتضمن كل الفوائد التى يتضمنها تخويف الداعى ؛ وهذا يوجب ما ذكرناه .

وقد قال رحمه الله : لو كان ظنا ، والظن اعتقاد ، لوجب أن يكون علما على ما فسرناه من قبل .

وهذا ، على ما ذكرناه ، غير واجب ، لأن من قول أبى على ، رحمه الله : ان الظن سوى الاعتقاد وأنه مخالف له . وانما بَنَى ذلك على أصله ، وهو غير مسلّم ، فالأولى ما قدمناه .

فان قيل : أليس العاقل اذا ابتدأ وفكر فى أحوال نفسه فتنبه على ما تنبه بالخاطر عليه ، حصل الخوف ، وهذا لا يكون الا باعتقادات وظنون يبتدئها عند علمه بحاله ؟ فهلا جاز أن يفعل تعالى فيه منبها عند علمه بحاله ، فيكون له هذا الحكم أقوى من حيث حصل فيه من فعل الله ، تعالى ؟

قيل له : ان العاقل عندنا لا يحصل له الظن ابتداء ، بل يحصل عقيب أمارة تصورها من نفسه ، وعلم ثبوتها ، وأحال فكره فيها ، وعلم كيفية تعلقها بما يظنه ويخافه . فعند ذلك متى فعل الظن ، خاف خوفا صحيحا لزمه النظر عنده . وانما صح كون ذلك أمارة لما قدمناه من أنه اذا كان هو الفاعل للظن أثرت الأمارة فيه . فأما القديم ، تعالى ، فان فعل الظن مع هذه الأمور ، كان مضطرا الى الجميع ، فلا يصح له هذا الحكم . فان فعل الظن وحده ، كان بمنزلة المبتدىء الذى لا حكم له ، لأن هذه الأمور لا تؤثر فيه .

وبعد ، فانها اذا حصلت للعاقل ، فعل الظن عندها لا محالة ، فلا وجه

لأن يفعل تعالى فيه الظن والحال هذه ، كما لا وجه لفعل الخطر والداعي . فقد خوّف وحذّر وبالغ ، حتى حصل للمدعو الخوف الشديد ، ونحن الآن نتبع ما أوردناه على اختصار ، ان شاء الله . فقد بينا فساد ما تعلق به من أنه كان يجب فيه تعالى أن يكون مكلما لكل أحد ، لو كان الخاطر كلاما ، فلا وجه لاعادته . ولا يجب اذا قلنا : انه كلام ، أن يبينه من نفسه حتى يجرى مجرى خطاب الغير الذي يعرف من يخاطبه . فكما لا يجب هناك ، ولا يخرج من أن يكون مدركا ، ولا الكلام من أن يكون خطابا له وواردا عليه ، فكذلك القول في الخاطر .

وقد علمنا ، أنه قد يجوز من النائم أن يبين معنى الكلام ، وان لم يعلم الكلام في الحقيقة ، لأنه ربما ظن فيه أنه خاطر هجس له ، ويكون فيه معنى الكلام الذي سمعه . فغير ممتنع مثله في الخاطر ما ذكرناه ، ولم [1] يجب ما ذكره من أن ذلك يجرى مجرى المعجز / لخروجه عن العادة . وقوله : ان الكلام اذا لم يدرك لم يصح النظر به الى معرفة معناه ، ويكون وجوده كعدمه . فكيف يكون الخاطر بهذه الصفة بعيد لما ذكرناه من أنه يدرك لا محالة ويفهم المراد ؟ لكنه لا يعرف ذلك كمعرفة الكلام ، فيصير بمنزلة النائم اذا خوطب وانتبه بادراك ذلك الخطاب أنه لا يجب أن يكون ذلك وجود ذلك القول كعدمه ، لأنه قد أدركه وتبين معناه على الجملة ، لكنه ظنه خاطرا هجس له ، وعلى هذا الحد يجرى أمر الوسواس من ابليس وسائر الشياطين ، ولا يوجب ذلك أن يكون وجوده كعدمه ، بل له تاثير لا محالة .

---

(١) ولم : في الأصل « لم » .

وأما قوله : ان الغرض بالخاطر حصول الظن فبأن يجعل نفسه الظن أولى من أن يجعل كلاما يؤدى الى الظن ، فبعيد . وذلك أنا قد بينا أن نفس الظن لا يصح أن يفعله تعالى فيه على الوجه الذى يكون سببا لوجوب النظر والمعرفة ؛ فاذا لم يصح ذلك فيه وجب أن يكون كلاما . ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال اذا كان الغرض بالظن أن يفعل النظر والمعرفة ، ثم يقوم بالطاعات ؛ فهلا فعل تعالى فيه هذه الأمور ؟ فكما يبطل ذلك بأن هذه الأمور لو كانت من فعله تعالى ، لبطل الغرض المراد بها وهو التعرض للثواب ، فيجب أن تكون من فعله ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه من الظن .

وقوله : ان الأمور قد تخطر ببال الانسان ولا يجب أن يكون ذلك كلاما ، بل يكون معنى موافقا فى النفس ، فكذلك / الخاطر بعيد . وذلك لأنا لا نثبت الخاطر من كل وجه وفى كل باب الا كلاما ؛ فالقول فى الجميع واحد . وان كنا لا نبعد أن يسمّى ما يعتقده الانسان ، عند بعض الأمارات فيخاف عنده فى باب الدنيا ، خاطرا . وقد بينا أن الخاطر الوارد فى باب الدين خاصة لا يجوز أن يكون اعتقادا ، فليس الا أن يكون كلاما . وان كان لو تنبه العاقل من ذى قبل ، فعرف من حاله ما ينبهه الداعى والخاطر عليه لخاف ، ولجاز أن يسمى ذلك خاطرا على جهة المجاز . فان أراد مريد ذلك بالخاطر الذى ليس بكلام ، فهو صحيح ؛ ولا يدفع ذلك صحة ما ذكرناه .

وقوله : ان كان الخفى من الكلام خاطرا ، فيجب فى الجهير ذلك ؛ فاذا لم يقل ذلك فى الخطاب الذى يقع من الداعى المخوّف ، فبأن لا يقال

ذلك فى الخفى من الكلام أولى ؛ فبعيد . وذلك لأن ما هذا حاله اذا أدركه وتبينه وعرف المتكلم مقاصده ؛ فانه ، لاضطراره الى هذه الأحوال ، لا يقال : انه خاطر ؛ لارتفـاع اللبس فيه . وانما يقال ذلك ، اذا التبس بالفكر وبحديث النفس . كما يوصف القول الوارد عليه بأنه وسوسة اذا كان خفيا حاله ما ذكرنا دون الجهير من القول .

فأما قوله : اذا جُعل الخاطر كلاما اختص بمن يعرف اللغة ، واذا جعل ظنا عمّ العقلاء أجمع ، فذلك لا يوجب أن لا يكون كلاما دون أن يبين بدليل ، أن من حق الخاطر أن يعم جميع العقلاء ، / عرفوا اللغات أو جهلوها؛ ومتى لم تقدم هذه المعرفة ، لم يصح له تعلقه بما ذكره . وقد بينا أن من لا يعرف اللغات ، لا يصح أن يرد عليه الخاطر ، وأنه قد يكلف لا بورود الخاطر ، لكن بتنبيه الداعي بالاشارة أو بأمر يجري مجرى المواضعة ، أو بأن يتنبه من ذى قبل ؛ وان كانت هـذه الوجوه لا تصح فيه ، فانه لا يكلف أصلا . وليس القول بذلك مما يفسد بأمر قد ثبت ، لأنه لم يصح عندنا أن بعض من لا يعرف شيئا من اللغات قد كلف لا محالة .

وقوله : ان كل عاقل يشعر بما يحدث فى قلبه فذلك هو الخاطر دون الكلام ، فبعيد ، وذلك لأن حدوث ظن واعتقاد فى القلب لم تنكره عند الكلام . وليس فى حدوث ذلك ، دلالة على نفى الكلام ، بل بأن يدل على ثبوته أولى . لأنا قد بينا أن الظن انما يكون له حكم اذا وقع عنـد سبب وأمارة . والظاهر أن هناك أمرا حصل عنده الظن على هذا الوجه ، فالتعلق بما ذكره فى نفس الخاطر فى نهاية البعد .

وقوله : لو كان كلاما لكان فى داخل أذن الانسان ، مثل بنية الفم

ليصح حصول الكلام فيه . فقد بينا فى هذا الكتاب ، من قبل ، أن ما يفعله تعالى من الكلام قد يصح وجوده فى كل جسم ، ولا يجب أن يكون مبنيا كبنية الفم . وبينا أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، من أن الكلام يحتاج من فعل أى فاعل كان الى بنية . فاذا صح ذلك ، لم يمتنع منه تعالى أن يحدثه هناك مع فقد البنية ، ولا يمتنع أيضا أن يقال : ان هناك بنية يصح وجود الكلام / معها لطيفة ، لأن ذلك غير مستحيل . وقد علمنا أن هذه البنى التى يوجد الكلام معها قد تلطف وتعظم ، فما الذى يمنع من وجود اللطيف منها هناك ؟ فأما اذا جعل الخاطر من فعل الملك ، فلابد من اثبات بنية مخصوصة له تفعل فيه ؛ لأنه قد صح أن القادر بقدرة لا يجوز أن يفعل الكلام الا فيما هذا حاله . وقد تقدم القول فى ذلك ، فى باب الكلام .

فأما قوله : لو كان كلاما لم يصح أن يلتبس بالفكر لاختلاف جنسهما . فقد ثبت أنه قد يلتبس عند النائم اذا سمع الكلام وانتبه عنده ذلك بالفكر ، فيظن ذلك معنى واقعا فى قلبه من غير كلام سمعه . فاذا صح ذلك ، لم يمتنع مثله فى الخاطر . وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انما يلتبس ذلك بالفكر لقرب محله ، ولأن من حق هذا الكلام أن يفيد ترتيب النظر فيظن من ورد عليه أنه الفكر . لأن حديث لنفس قد يلتبس بالفكر ، وهذا مما يعرفه كل أحد من نفسه ، فكذلك القول فيما بينا . ولو جاز دفع الخاطر لهذه العلة ، لجاز نفى الوسواس الواقع من الجن لمثله ، ولجاز دفع حديث النفس لمثله . وربما يعتقد الانسان الشىء فيلتبس الفكر فيه ، ولا يوجب نفى الاعتقاد ، وكل ذلك يبين فساد ما تعلق به . ولا يجب اذا

كان الخاطر كلاما ، أن يكون من ورد عليه يذكره فى سائر حالاته ، لأن هذه الأمور الخفية مما لا يجب هذا المعنى فيها على كل وجه . الا ترى أن ما يرد عليه من تنبيه الغير على مصالحه وما يلحقه / من الوساوس ، لا يجب أن يدفع بأن يقال : لو كان صحيحا لتذكره فى سائر حالاته ؟ فكذلك القول فى الخاطر . وربما ورد على الانسان دعاء الداعى ، فينبهه على ما يلزمه من النظر ولا يجب أن يذكره فى كل حال ، بل قد ينساه مرة وان ذكره أخرى . فكيف يجب فى الخاطر ما ذكره ؟ وكيف يجب ذلك ، ولا أحد من المكلفين الا ويجوز أن لا يرد الخاطر عليه ، وأنه يستغنى عنه بدعاء الداعى ، أو ينبهه من ذى قبل . وكل ذلك يبين أن المطاعن التى أوردناها على أن الخاطر كلام ، زائلة ؛ وأن ما نصرناه ، فى اثباته كلاما ، صحيح .

فصـــل

فى الوجوه التى يجب أن يرد الخاطر عليها من قبله تعالى وما يتصل بذلك

اعلم ، أن من حق الخاطر أن لا يحسن وروده الا أن يتضمن شروطا ، منها أن يفيد الوجه الذى له يحسن ايجاب النظر والمعارف ، ومنها أن يتضمن ذكر وجوب المعرفة التى لأجل وجوبها وجبت سائر المعارف ، ومنها أن يتضمن الوجه الذى له يخاف من ذلك بأن يذكر الأمارات التى تقتضى الخوف ، ومنها أن يتضمن ترتيب النظر على الوجه الذى يلزم المكلف . فهذه الوجوه لابد منها عندنا ليحسن ورود الخاطر من قِبَل الحكيم ، وما عدا ذلك من الشرائط لا معتبر به . وفى / بعض ما ذكرناه خلاف بين الشيخين ، رحمهما الله ، وفى بعضه وفاق ، وسنفصّله ونبين الصحيح فيه ، فان هذا باب يقل وجوده مجموعا فى الكتب .

فان قال قائل : أفتجعلون شروط وجوب النظر عند ورود الخاطر اذا ورد بالتخويف على وجه يخاف العاقل عنده ، ولم ينبه على الوجه الذى له يحسن ازالة تلك المضرة التى يخافها به . فالنظر يجب عليه ، ولا يكون المخطر ذلك بباله حكيما ، ويكون سبيله سبيلَ الظالم اذا خوّف رجلا من سلوك طريق أو من القعود فى بعض الأماكن بأن قال له : ان لم تقم عاقبتك . فمعلوم من حاله أنه فعل قبيحا ، وان وجب القيام على المخوّف . ولو أنه هدّده بالقتل ان لم يعطه ما له ، للزمه العطية تفاديا من القتل ، وان قبح منه ما فعل ، وقبح منه الأخذ جميعا . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم ،

رحمه الله : لو أنه تعالى لم يكلف العاقل وجعل على الصفة التى يجب تكليفه عندها ، للزمه الفعل وان كان ما يفعله تعالى قبيحا . فمن سبيلك أبدا أن تنظر فى الوجه الذى يجب الفعل على المكلف من غير الوجه الذى له يحسن من الموجب ايجابه أو يحسن منه لأجله ايراد الخاطر عليه ، فيثبت فى كل واحد فيهما من الشرط ما يقتضيه الدليل ، ولا يجعل الشرط فى مثل ذلك متفقا وان كان قد يتفق بعضه بحسب قيام الدلالة .

واعلم ، أن الأصل فى هذا الباب أن هذه المعارف انما تجب من حيث كانت ألطافا ، / واللطف منها هو العلم بأنه يستحق على فعل الطاعة ثوابا وعلى فعل القبيح عقابا ، لأن هذا العلم هو الذى عنده يكون أقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح رجاء النفع ومخافة المضرة . لأنه قد تقرر فى العقول أن ما يستحق به النفع يكون أقرب الى فعله . وما يخاف فى فعله المضرة يكون أبعد من فعله ، والذى يختص من المعارف بكونه لطفا هو هذان العلمان دون غيرهما . لكنه قد صح أنهما يتفرعان على علوم متقدمة ومقاربة لولاها لم يصح حصولهما . ألا ترى ان العلم بالثواب والعقاب وكيفية استحقاقهما وفعل القديم ، تعالى ، لهما لا يصح حصوله الا بعد معرفة الله بتوحيده وعدله وأنه حكيم لا يفعل القبيح . لأنه ان لم يعلم حكيما جوّز أن يكلف ولا يثيب ، وجوّز أن يكلف ويسوّى بين العاصى والطائع ؛ بل يجوز أن يثيب العاصى ويعاقب الطائع ، على حسب ما يلزم المجبرة فى هذا الباب ، لاضافتها القبائح الى الله ، تعالى ، فاذا صح ذلك ، فلابد من أن نعلمه حكيما ، لنعلم أنه انما كلف لأجل النفع ، وأنه لا يجوز أن يكلف الواجب مع ما فيه من المشقة الا وفى تركه مضرة ، والا قبح

ايجابه . فاذا صح ذلك ، فلابد من وجوب هذه المعارف من حيث لا يتم وجود العلمين اللذين ثبت أنهما لطف الا بوجودها وحصولها ، لأن ما لا يتم الواجب الا به من فعل / العبد يجب كوجوبه .

وقد ثبت أيضا أن المكلف لو جوّز على القديم ، تعالى ، المنع ، ولم يعلمه قادرا لنفسه ، لجوّز أن يمنع من فعل الثواب الذى يستحقه عليه . فكان يؤثر ذلك فى حسن التكليف عنده ، ويجوز أن يمتنع فعل العقاب عليه أو يمنع من ذلك . ولو لم يعلمه عالما لنفسه ، لم يعلم أن يوفيه ما يستحقه ، من الثواب ، لأن ذلك القدر لا يعرفه . وكذلك القول فى العقاب ، انه ان كان يجوز أن يفعل منه أكثر مما يستحق ، فلابد من أن يعلمه عالما لنفسه . فهذه العلوم اما أن يجب تقدمها للعلم بالثواب والعقاب ، أو مقارنتها له ليصح أن يحصل له العلم بهما على الوجه الذى يكون لطفا . ولما لا يتم الواجب الا معه من فعل العبد ، قد قلنا : انه يجب كوجوبه ، وتصير المعارف التى ذكرناها أجمع كأنها لطف ، لما كانت جهة فى كون المعرفة التى هى لطف ثابتة وواقفة على الوجه الذى يكون لطفا .

وهذا بمنزلة ما نقوله فى الصلاة : انه لما ثبت أنها لطف وكانت انما تكون لطفا اذا أديت بطهارة وعلى شرائط ، صارت تلك الشرائط فى الوجوب بمنزلتها ، وصارت كأنها لطف ، وهذا باب مستمر . فاذا صح ذلك وأراد سبحانه أن يكلف العبد العقليات ، فلابد اذا علم أنه عند هذه المعرفة أبعد من القبيح وأقرب الى فعل الطاعة أن يكلفه فعلها . ولابد اذا علم أن وجودها لا يصح الا مع / المعارف التى ذكرناها أن يكلفه فعلها أجمع . فلهذا قلنا بوجوب النظر والمعارف فى جميع ذلك ، وسقط بهذه الجملة

قول من يقول : اذا لم يصح فى العلم بالله ، تعالى ، وبتوحيده أن يكون لطفا ، فكيف يحسن من القديم ايجابه ؟ لأنا قد بينا الوجه فى ذلك ، وفصلنا بين اللطف منه وبين ما به يتم كونه لطفا . وبينا أن حالهما فى الوجود متساوية لا تختلف على وجه .

فان قيل : فيجب فى كل ما لا يتم هذا العلم الا معه من المعارف أن يكون لطفا .

قيل له : كذلك نقول ، لكنها على ضربين : أحدهما ، ضرورية بها يكمل العقل وبها تعرف أصول الأدلة ، فلا وجه لأن تعده فى اللطف الذى من حقه أن يكون من فعل العبد . لأن الغرض فى هذا الموضع ذكر ما يكون لطفا من فعله ليكون عنده أبعد من فعل القبيح ، دون ما لابد من وجوده من فعله تعالى .

فان قيل : اذا كان ما فعله تعالى من المعارف ، بها يتم هذا العلم الذى قلتم : انه لطف ، فيجب أن يكون بمنزلة المعارف التى يفعلونها فى وجوب كونها لطفا .

قيل له : ان العلوم التى بها يكمل العقل ومعها [1] يصح النظر ، هى بمنزلة القدرة والتمكين ، لأنه لولاها لما صح من المكلف هذا الفعل على الوجه الذى يجب عليه ، وما حل محل التمكين لا يكون لطفا . وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف ، لأن عندها يختار تجنب القبيح أو يبعد عن فعله ، ولولاها كان / يصح أن يفعله ويكون أقرب الى فعله ،

---

(١) ومعها : فى الأصل « معها » .

فقد حصل فيه معنى اللطف ، على ما نقوله فى هذا الباب . فلهذا فرقنا بين الأمرين .

فان قيل : فيجب فى كل ما يفعلونه من العلوم أن يكون لطفا .

قيل له : ان كان مما لا يتم معرفة العقاب والثواب ، وما عنده تصح معرفتهما الا معه ، فكذلك نقول فيه . فان استغنى عنه فى ذلك على كل وجه ، فهو بمنزلة العلم بالصناعات الى غير ذلك ، فى أنه لا مدخل له فى هذا الباب . ولهذا لا يعد العلم بالحساب واللغة لطفا ، وليس كذلك حال ما يفعله العبد من المعارف ، لأن عندها يختار تجنب القبيح أو يبعد عن فعله ، ولولاها كان يصح أن يفعله ويكون أقرب الى فعله فقد حصل فيه معنى اللطف ، على ما نقوله فى هذا الباب . فلهذا فرقنا بين الأمرين . فأما ما به تقوى المعارف التى ذكرناها أو تنحل عنده الشبه الداخلة فى باب التوحيد والعدل ، فلا يمتنع أن يكون لطفا . لأن من حقه أن يثبت العلوم التى ذكرناها معه ، ولولاه كانت تزول ولا تثبت . فلهذا يجب على العاقل النظر فى حال الشبه ، كما يجب عليه النظر فى الأدلة ، لأن موقع هـذا العلم كموقع ذلك العلم فى الحاجة اليه ، من الوجه الذى بيناه . وان كان متى لم تعرض الشبهة لا يلزمه النظر ، فيختلف لزوم ذلك بحسب اختلاف حال العاقل فيما ورد على قلبه .

فان قيل : فان كانت المعارف التى ذكرتموها ألطافا ، فيجب أن تكون ألطافا / فى أمر يقع بعدها ؛ لأن من قولكم : ان اللطف يجب أن يتقدم ما هو لطف فيه من الأفعال .

قيل له : كذلك نقول ، لأن هذه المعارف اذا حصلت للعبد كان أقرب

الى مفارقة القبيح وفعل الواجب ، فلابد من أن يكون لطفا فى افعال تقع بعــده .

فان قال ، فيجب على هذا أن لا يكون بأن يكون لطفا فى بعض ما يتأخر عنه أولى من بعض ، لأن حكمه مع جميع القبائح والواجبات لا يختلف من حيث كان الوجه الذى لأجله صار لطفا لايختص به بعض القبيح دون بعض.

قيل له : ان الذى يقطع عليه لابد من كونه لطفا فى بعض ما يكلف من الأفعال بعده ، فأما كونه لطفا فى جميعه فهو على حسب ما يختاره تعالى من تكليفه ، فان مدّ فى تكليفه فيجب كونه لطفا فى ذلك القدر .

فان قال : اذا كان كونه لطفا حكمه مع جميع ما يكلف حكما واحدا ، فهلاّ وجب أن يكلفه الجميع ؟

قيل له : ان الذى يجب فى هذا الباب أنه تعالى متى كلف الفعل ، فلابد من أن يكلف ما هو لطف فى ذلك الفعل ، قلّ أم كثر من الأفعال . فأما اذا كلف اللطف ، فلا يجب أن يكلف كل ما يصح أن يكون لطفا فيه ، بل متى كلفه تعالى فعلا واحدا فقد دخل ذلك التكليف فى الحكمة .

فان قيل : فيجب اذا كلف تعالى العبدَ المعارفَ أن لا يجوز أن يخترمه قبل أن يفعلها ، لأنه يؤدى الى أن كلفه ما هو لطف ولم يكلف ما بعده مما هو لطف / فيه .

قيل له : كذلك نقول انه تعالى اذا كلف أول المعارف ، فلابد من أن يكلفه ما بعده من المعارف على الترتيب ، الى أن يكلفه المعرفة باستحقاق العقاب على القبائح والثواب على الطاعة ، فيكون عن فعل القبيح أبعد . ولابد مع ذلك من أن يبقيه بعد ذلك القدر الذى يكون فيه مكلفا للأفعال ،

ولا يحسن أن يخترمه قبل هذه الأوقات . ولا نقول : انه لا يحسن أن يخترمه قبل أن يفعل ما لزمه من المعارف ، لأنه تعالى اذا بقّاه هذه الأوقات فقد أزاح علته فيما كلفه ، وان عصى هو فيما فعل أو ترك فيحسن اخترامه ، فالمعتبر هو بتمكينه من هذه المعارف وما بعدها من الأوقات ، دون كونه فاعلا لما وجب عليه أو مخلاّ بذلك .

واعلم ، ان الذي مرّ في كلام شيخنا أبي علي ، رحمه الله ، أنه تعالى اذا كلف المعرفة لم يجز أن يخترمه حتى تمر عليه الأوقات التي يجوز معها أن يعرف الله ، تعالى ، ويجوز أن يخترمه قبل أن ينظر في معرفة العدل وما يجوز أن يفعله تعالى وما لا يجوز . وفرّق بين التوحيد والعدل في هذا الباب ، فجوّز أن يخترمه قبل الوقت الذي يصح أن يعرف العدل ، ولم يجوّز أن يخترمه قبل الأوقات التي يمكنه فيها معرفة التوحيد . قال : لأن علوم التوحيد هي علوم بذاته وما يختص به من الصفات ، فلا يجوز أن يكلفه أول المعارف الا ويكلفه تمامها . فأما العلم بالعدل ، فهو علم بغيره لا به ، فلا مدخل له / في هذا الباب .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فقد اختلفت ألفاظه في ذلك ، فربما مثل ما حكيناه ؛ وربما قال : ان اخترامه يحسن اذا عرف الله ، فيذكر هذا فقط ؛ وربما أومأ الى ما فصلناه ، وهو الواجب على قوله . لأن المعارف التي تلزم قبل معرفة الله الغرضُ بها الوصول الى معرفته ، ومعرفته تعالى الغرض بها أن يعرفه على ما يختص به ، ثم يعرف أنه حكيم لا يفعل القبيح ليعرف بعده العدل ، وأنه لا يكلف الا المنفعة ولا يوجب الا وعلى العبد بالاخلال بالواجب مضرة ، ويعرف صفة تلك المضرة وأنها العقاب ليكون عن

فعل القبيح أبعد . فكل تلك المعارف لابد من أن يمكّنه تعالى منها لتحصل هذه المعرفة التى هى بعينها لطف ، وليصح حصولها على الوجه الذى هو لطف ، ثم يبقيه من الوقت القدر الذى يصح منه الاقدام على القبيح والامتناع منه وفعل الواجب وتركه ، حتى يحصل منه المقصود بذلك اللطف .

فقد بان لك تعلق بعض هذا التكليف ببعض على وجه لا يجوز منه تعالى أن يكلفه الا معا . فكيف يجوز أن يخترمه تعالى قبل هذه الأوقات ؟ أو ليس ذلك يؤدى الى أنه تعالى كلفه أمرا والغرض به سواه ، ثم اخترمه قبل التمكن منه ؟ ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكلفه النظر ، والغرض هو المعرفة ، ثم يخترمه قبل الوقت الذى يصح وجودها فيه . وقد علمنا فساد ذلك أجمع .

فان / قال : فيجب أن تقولوا بمثل ما ذكرتموه فى جميع الألطاف ، فتوجبوا أن يبقى بعده قدرا من الوقت .

قيل له : كذلك نقول ؛ ولهذا قلنا : ان العبد اذا دعاه النبى صلى الله عليه ، الى القبول منه ، فلابد من أن يبقى أقل قليل الأوقات ليصح أن يكون متمكنا من الفعل الذى يكون التمسك شريعته لطفا له . لأن اللطف من حقه ، على ما ذكرناه ، أن يكون متقدما .

فان قيل : فيجب أن يعلم المكلف اذا كلف العلم بحدوث الأجسام ، ثم باثبات محدثها ، أنه سيبقى لا محالة الى أنه يستوفى النظر الذى نبهه الخاطر عليه أو الداعى ، ويبقى بعده أيضا قدرا من الوقت ؛ وهذا يؤدى الى أن يقطع المكلف بأنه يبقى . وعندكم أن العلم بذلك يجرى مجرى الاغراء بالمعاصى ، وقد منعتم منه .

قيل له : ان المكلف ابتداء لا يصح أن يعلم ذلك ، لأن الدلالة التى بها يعلم ذلك تتعلق بحكمته تعالى ، وانه لا يجوز أن يكلف أمرا ولا يكلف ما هو الغرض فيه ، على ما بيناه . وانما تصح معرفة ذلك اذا حصل عارفا بالله تعالى ، وبتوحيده وعدله ؛ وليس هذه صورة من كلف المعرفة بالله . فلا يصح أن يعرف ذلك ، كما لا يصح فى تلك الحال أن يعرف النبوات ، وان صح أن يعرفها من بعد . فأما غير ذلك المكلف فقد يجوز أن يعرف من حال المكلف ابتداء ما ذكرناه ، وعلمه بذلك من حال غيره لا يكون اغراء ، لأن العلم اذا كان لزيد بأن عمرا يبقى لم يجز أن يكون اغــراء لعمرو ، ولا يصح أن يكون اغراء له ، لأنه علم بحال غيره لا محالة ، ولأنه / علم قد حصل له بعد ما استوفى ما يلزمه من المعارف . فقد خرج من أن يصح فيه معنى الاغراء هذا ، ان صح أن يعرف هذا العاقل أن المكلف كلف فى وقت معين ، لأن ذلك مما تبعد معرفته . لأنه لا أحد الا ويجوّز فى كل وقت أن يكون ابتداء حال تكليفه ، ويجوّز أن يكون حال تكليفه قد تقدم ؛ ويجوّز فى كثير ممن يظنه مكلفا أنه غير مكلف لأمور لا يمكن معرفتها . فاذا كان الأمر كذلك ، لم يمكن القطع على أن الانسان يعلم من غيره أنه يبقى لا محالة أوقاتا ، فأما من نفســه فانه يتعذر على كل حال .

فان قال : فيجب اذا عرف الله ، تعالى ، وتكامل علمه بالتوحيد والعدل ، ثم دخلت عليه شبهة ، أن يعلم فى الثانى اذا أخذ فى المعرفة أنه يبقى لا محالة ، وهذا يوجب كونه مغرى بالقبيح .

قيل له : ان تلك الشبهة اذا قدحت فى التوحيد والعدل ، خرج من أن

يكون عالما بأن المكلف للمعرفة الأولى[1] يجب أن يبقى حتى يتمكن من سائر المعارف ، فلا يجب أن يكون عالما بأنه سيبقى لا محالة ، وعادت حالته الى مثل حالة المكلف الذى ابتدىء تكليفه ولما دخلت عليه شبهة .

فان قيل : انه الخاطر اذا ورد عليه وخوّفه من ترك النظر فى معرفة الله ، فلابد اذا علم بعقله وجوبَ النظر أن يعلم أن النظر لم يُرد لنفسه وانما أُريد ليُوصل به الى المعرفة بالصانع ، فيجب أن يعلم أنه سيبقى ، من حيث علم أن النظر / واجب عليه .

قيل له : ان الأمر فى معرفته بوجوب النظر ، وفى أن الأولى فيه أن يجب لغيره لا لنفسه ، كما ذكرته . لكنه لا يعلم الى ماذا يؤدى ولا يعلم أنّ هناك صانعا حكيما [2] لابد من أن يتمكن ويبقى . فاذا لم يعلم ذلك ، فكيف يجب أن يعلم أنه سيبقى لا محالة ؟

فان قال : فيجب أن يظن أنه سيبقى لا محالة .

قيل له : انا لا ننكر أن يظن ذلك ، ولا سؤال علينا فى الظن ، لأن من حق الظان أن يجوّز خلاف ما ظنه ، فلا يجب كونه مغرى بالقبيح . ألا ترى أن أحدنا ، مع صحته وسلامته ، يظن أنه يبقى حتى يؤدى آخر الصلاة اذا دخل فى أولها ، ولا يجب أن يكون مغرى ، كما يكون لو قطع على أنه سيبقى لا محالة ؟

فان قيل : هلا جوزتم فى كل معرفة يفعلها المكلّف حالاً بعد حال أن تكون لطفا فى الطاعة التى تجامع المعرفة الثانية ؟ ثم كذلك أبدا ، فلا يجب

---

(١) الأولى : فى الأصل « الاوله » .

(١) صانعا حكيما : فى الأصل « صانع حكيم » .

القطع على أنه تعالى يبقى المكلف بعد أوقات المعارف الأولى قدراً من الوقت .

قيل له : قد ثبت أن المعارف المتقدمة للمعرفة بالثواب والعقاب لا معتبر بها بانفرادها ، وانما يُعتبر بها اذا قارنها العلمُ بالثواب والعقاب وبحال القديم ، على ما بيناه . فالمُعتبر اذن بالجملة دون الآحاد . واذا صح ذلك ، فلا بد من أن يبقيه تعالى قدرا من الوقت بعد ذلك ليتمكن من ايجاد ما هو لطف فيه أو تركه .

فان قال : فيجب مثل ذلك فيمن لزمته الصلاة أن يقطع على أنه يبقى بعدها / قدرا من الوقت ، لأنها انما وجبت عندكم لأنها لطف ؛ وكذلك القول فى سائر الشرائع الواجب منها ، والمحرّم انما حرم عندكم لأنه مفسدة ؛ ومن حقها أن تتقدم ما هو مفسدة فيه ، كما يجب ذلك فى اللطف .

قيل له : انه لا يمتنع فى كل جزء يفعله المصلى أن يكون لطفا ، بألا يقطع على أن كونه لطفا يجب أن لا يتعلق الا بكماله . لأن آخر جزء منه كأوّله أو كوسطه فى أن معنى اللطف لا يتعلق ببعضه دون بعض ، ويكون الباقى كالوصلة اليه على ما ذكرناه فى المعارف . فاذا ثبت ذلك ، لم يجب ما سأل عنه ، لأنه يجوز عند المكلف فى كل حال أن يكون المتقدم منه لطفا فى بعض ما يمتنع منه القبائح فى الحال ، ولا يقطع أيضا على أنه يتعلق ما بعد الوقت الذى هو فيه ، فكيف يقطع على أنه يجب أن يبقى بعده قدرا من الوقت ؟

فان قيل : فيجب على هذا أن لا يحسن منه تعالى أن يتعبّد المكلّف بقتل نفسه ، لأنه اذا مات لم يصح أن يكون مكلفا ، فلا يكون الفعل الواقع منه لطفا .

قيل له : اذا كان القتل على تدريج فغير ممتنع أن يكلف ، ويكون انتفاء حياته فى آخر الأمر بفعل يفعله تعالى ؛ فأما اذا كان على خلاف هذا الوجه ، فلن يجوز منه تعالى أن يتعبّده به لأن القتل لا صفة له تجب على المكلف لأجلها كالعقليات . فان وجب ، فانما يجب من حيث كان لطفــا ، ولا يصح كونه لطفا الا فيما يتأخر عنه بوقت واحد . وذلك يســتحيل ، لخروجه / بالقتل من أن يكون مكلفا ولم يثبت . وثبت أنه تعــالى يُتعبد بالقتل ، على خلاف الوجه الذي ذكرناه . فيجب أن يجرى القول فيه ، على هذا الوجه .

فان قيل : انكم قد اعتمدتم على أن هذه المعارف ألطاف ، وبها ما حسن منه تعالى ايجابها ، وعندكم أن اللطف من حقه أن يختار المكلف عنده بعض الواجبات أو اجتناب بعض القبائح ؛ أفتقطعون من حال المعرفة على ذلك أم تثبتونها لطفا من غير هذا الوجه ؟

قيل له : قد ثبت أن العلم بأن فى الفعل نفعا يدعو الى فعله ، والعلم بأن فيه ضررا يصرف عن فعله . ومتى لم يثبت هذا صارفا وذاك داعيا ، لم يصح اثبات شيء من الدواعي والصوارف ، لأن هذا الباب هو من آكدها . حتى أن العاقل اذا علم أو اعتقد المنفعة العظيمة صار ملجأ الى الفعل ، ومتى عظمت المضرة صار ملجأ الى الترك ، فيخرج عند ذلك من أن يكون مكلفا لقوة هذه الدواعي . واذا صح ما ذكرناه ، وكان النفع اليسير يدعو الى الفعل ، وكذلك المنقطع المتنغص ، فالنفع الدائم الذي لا يشوبه تنغيص أولى أن يكون داعيا الى الفعل ، وكذلك حال المضرة التى هى عقاب ، أن العلم بها يدعو الى الانصراف عما يستحق بها . فاذا صح ذلك ، وجب فى

الحكمة اذا أراد تعالى تكليف العبد أن يفعل فيه هذه الدواعي أو يمكنه من فعلها . لأن ما يكون عنده أبعد من فعل القبيح وأقرب الى فعل الحسن الواجب ، يجرى مجرى نفس الواجب ، والامتناع / من القبيح فى أنه تعالى يجب أن يلزم المكلف كما تلزم الواجبات فى عقله . وهذا باب منفرد بنفسه، لا يجب أن يحمل على سائر الألطاف . فسواء ثبت فى المعرفة أن المكلف يختار عندها الواجب لا محالة أو الامتناع من القبيح ، أو لم يثبت ذلك ، فالحال لا تختلف . لأنه لا يمتنع أن تثبت للعبد الأمورُ التى يكون معها أبعد من فعل القبيح ويفعله مع ذلك ، والأمورُ التى يكون معها أقرب الى فعل الواجب ولا يفعله مع ذلك . وهذا بمنزلة ما تقوله فى النبوات : انه تعالى اذا بعث نبيا ، فلا بد من أن يجنّبه الأمور المبعدة عن القبول منه ، لأن عند هذه الأمور يكون المكلف أقرب الى القبول منه ، وان كنا نجوّز مع ذلك أن لا يقبل لأمور تعرض له ، ولا يمتنع ذلك من أن يكون ما ذكرناه فى الحكمة واجبا ؛ فكذلك تجويزنا فيمن يفعل المعرفة أن لا يختار الواجب. والامتناع من القبيح لا يخرجها من أن تكون واجبة لكى تكون أبعد من فعل القبيح وأقرب الى فعل الواجب ، ولا يلزم ، على ما ذكرناه فى المعرفة، القول بأنه تعالى لابد من أن يَعد ويتوعد ويرغّب بالسمع ليكون المكلف أقرب . وذلك أنه اذا علم بعقله استحقاق الثواب بالواجب والعقاب بالاخلال به ، كان السمع مؤكدا ، فلا يحصل له المعنى الذى ذكرناه فى المعرفة ، فلهذا وجب كونه موقوفا على الدليل ، وان علم/ تعالى أنه مصلحةٌ فعلَهُ ، والا جاز أن يقتصر بالمكلف على ما فى عقله . وليس كذلك حال العلم بالثواب والعقاب ، لأن ما يحصل به من الحكم الذى ذكرناه لا يقوم

فيه غيرهما مقامهما البتة . فلذلك وجب على القديم ، تعالى ، فى الحكمة أن يأمر المكلف بهما ، ولهذه العلة قلنا : انها لطف فى جميع المكلفين ، حتى لا يبقى مكلف على وجه من الوجوه الا ويجب أن يكلف المعارف التى ذكرناها . وذلك لأن الوجه الذى لأجله يجب فى الحكمة أن يلزمها البعضَ قام فى الكل ، فلا يصح أن يقع فيه اختصاص . وتفارق المعرفة فى هـذا الوجه الشرائعَ ، لأن الوجه الذى له صارت لطفا قد يختص . فلذلك قد تختلف فى الأعيان والأوقات الى غير ذلك ، على ما عرفناه من شرائع الأنبياء صلوات الله عليهم .

فان قيل : هلا خلق تعالى هذه المعارف فى المكلف فيكون ذلك الى ازاحة العلة أقرب ؟ لأن المكلَّف اذا كلّفها جاز أن يعصى فيها ، كما يجوز أن يطيع ، وفى أحـد الحالتين يحصل له اللطف ، وفى الحال الأخـرى لا يحصل ؛ وليس كذلك اذا فعلهما تعالى فيه . هذا ، وهو اذا خلقها انتفت الشبهُ عنه والخواطرُ وصار مضـطرا اليها . وليس كذلك اذا اكتسبها العبد ، فهى اذا كانت ضرورية (كانت)[1] أقوى تأثيرا . وغرض القديم ، تعالى ، على ما ذكرتموه تقوية دواعيه الى أن يبعد من القبيح ويقدم على الواجب ، فالحكمة اذن تقتضى ما ذكرناه ، / فاذا لم يضطره تعالى الى ذلك، والحال ما قلناه، فبأن لا يحسن أن يوجبها عليه أوْلى .

قيل له : انا سنبين فى فصل ، من بعد ، أن حالها وهى من فعل العبد بخلاف حكمها اذا خلقها الله ، تعالى ، فيه . وأن هذا أوْلى فى الحكمة ، ففيه كلام ينبغى أن يفرد فيه باب . وقد يمكن أن يقال ان هذه المعارف

---

(١) كانت : زيدت كى يستقيم النص .

قد جرت فى المكلف مجرى التمكين ، لأن العاقل كما يحتاج فيما كلفه الى القدر ، فانه يحتاج الى العلم بكيفية ما كلف ، وبالوجه الذى عليه يؤدى ، وبالوجوه التى عليها يمتنع من القبيح ، الى غير ذلك . فاذا لم يتكامل الا بهذه المعارف ، لزم المكلف فعلها من حيث لم يتم منـه أداء الواجب الا بها . لكن هذه الطريقة انما تصح فى بعض ما يكلفه دون بعض ، لأن فى جملة ما يكلفه العـاقل ما لا يفتقر الى هـذه المعارف ، وانما تفتقر السمعيات وما يجرى مجراها اليها ، والذى قدمناه مستمر فى الجميع . وانما نقضنا القول فى ذلك ؛ لأن لما يرد به الخاطر تعلقا به ؛ ولأنه الأصل فى هذا الباب .

ونحن نعود الى ما ذكرناه من شروط الخاطر ، فنقول : اذا كان الخاطر من قبله تعالى ، فلا بد من وروده على وجه تقتضيه الحكمة ، لأنه منزه عن فعل القبيح ، فلا بد من أن يفيد الوجه الذى له يجب النظر والمعرفة . لأنه تعالى كما لا يجوز أن يوجب ما لا وجه له يقتضى وجوبه ، فكذلك لا يجوز أن يوجب الفعل لوجه لا يجب لأجله ؛ لأن ذلك أجمع بمنزلة ايجاب ما ليس بواجب من القبيح وغيره . فليس يخلو الخاطر من أن يرد بايجابهما فقط أو يرد بذلك وبذكر الوجه / الذى له يجبان ، لأنه لا يجوز أن يرد بذكر وجه لا يجبان لأجله ، لما ذكرناه من قبح ذلك .

وقد علمنا أنه ايجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه ، اما بالتعريف واما بنصب الدلالة ، يقبح فى عقول العقلاء . لأن أحدنا لو أوجب على غيره التصرف أو القيام من غير أن يبين الوجه فى ذلك ، لقبح ذلك منه ، حتى اذا قرن بذلك الوجه الذى له يجب حسن ذلك منه . فلو قال له : يجب

ألا تأكل الطعام الذى لا تملكه ، لقبح ذلك منه . وان قرن الى ذلك بأنه مسموم أو أن هناك مضرة تزوف على النفع الذى فيه ، لحسن ذلك منه . فاذا ثبت ذلك ، فالواجب فى الحكمة أن يخطر ببال المكلّف الوجه الذى له يجب النظر والمعرفة ، والا كان الاخطار قبيحا .

فان قيل : أليس الله ، تعالى ، قد أوجب العقليات والشرعيات على المكلّف ، وان لم يبين له وجه وجوب بعضها ؟ فهلا صح مثل ذلك فى المعرفة ؟

قيل له : ان العقليات قد نصب فى العقل الدلالة على وجه وجوبها وكذلك الشرعيات ، ومكّن المكلّف من معرفة ذلك ، فقد عرف بهذه الوجوه . وليس كذلك حال من يرد الخاطر عليه ، لأنه قبل معرفة الله لا يصح أن يستدل فيعرف ما له يجب النظر والمعرفة ، وانما يتنبه على ذلك بأن يلقى ذلك اليه .

فان قيل : انما كان يصح ما ذكرتم لو كان المكلف يعرف صحة ما أورده الخاطر عليه ، فأما اذا لم يعرف ذلك فوجوده كعدمه ، فيجب أن نجوّز الاقتصار على وجوب النظر والمعرفة دون ذكر ما له وجبا .

قيل له : ان / العلم بما يرد الخاطر به وان لم يحصل له ، فالمتورد له لابد من أن يفعله على الوجه الذى يحسن ، كما ذكرناه فيمن يلزم غيره ترك أكل الطعام ، لأنه لا يعرف بقوله صحة ما ذكره ولم يمنع ذلك من أن لا يحسن منه الايجاب والمنع الا على هذا الوجه ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه . واعلم ، أن الشيخ أبا على ، رحمه الله ، قد ذكر فى الخاطر أنه يرد عليه بأن يقول : قد عرفت بتغير الأحوال عليك أنك فى حكم المحتاج الى مدبر وصانع ،

فانظر فى معرفته فانك لا تأمن من ان لم تعرفه أن تزيل ما بك من نعمة . وربما قال قائل : ان لم تعرفه لم يمكنك القيام بشكر نعمة ، فتلزمك معرفته. وربما قال قائل ، ان لم تعرفه ، لا تأمن من حلول المضار بك . وربما قال ما يذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، وان الأكثر فى كلامه ما قدمناه . والذى يذكره أبو هاشم ، رحمه الله ، قد مر له فى الكلام فى وجوب المعرفة لا فى الخاطر .

وقد علمنا ، بما قدمناه ، أنه لا يحسن منه تعالى أن يجعل سبب وجوب النظر والمعرفة ما لا تأثير له فى وجوبهما . لأنا قد بينا أن ايجابهما لأمر ليس بوجه ، لوجوبهما ، قبيح . فاذا ثبت ذلك ، فيجب أن يُنظر فيما ذكره رحمه الله ، فان صح كونه وجها لوجوبهما صح ورود الخاطر به والا لم يصح . وقد علمنا أنه لا يجوز وجوب النظر والمعرفة لأجل بقاء النعم ، لأن القديم ، تعالى ، متفضل بتبقية النعم / عليه . ولا يستحق ذلك بالنظر والمعرفة ، بل هو تفضل مبتدأ . فاذا لم يصح ذلك ، لم يصح أن يستحق زوالها بترك النظر والمعرفة . فلا يجوز اذن أن يخوّف الحكيم بذلك تاركَ النظر والمعرفة ، لأنه يجرى مجرى تخويفه بظلم . لأن ازالة النعم اذا لم تستحق بتركها ، فهو ظلم منه تعالى . لأن النعم اذا حصلت للعبد ، ملكها ؛ ولا يحسن فيمن ملك غيره أمرا ، أن يرتجعه منه الا بعوض . فأما ان كانت النعم حادثة حالا بعد حال ، فادامة حدوثها بفضل ، ولله تعالى أن لا يفعله ، فلا يكون قطعها مستحقا بترك النظر . فقد صح بما ذكرناه ، أنه لا تأثير لما ذكره أولا فى الوجه الذى له يجب النظر ، فكيف يقال : ان الخاطر يرد به ؟ وهل ذلك الا بمنزلة من قال : ان الخاطر يرد بأنك ان لم تنظر

فتعرف أن لك مدبرا صانعا لم تأمن من ظلم يلحقك . فكما أن هذا لا يحسن في الحكمة لقبح الظلم على كل حال ، فكذلك ما ذكرناه . وهذا كله صحيح، الا ما ذكرناه في النعمة الباقية ، فانا جرينـا فيها على ما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله . وغير ممتنع عندنا أن يحسن منه تعالى أن يسلبه النعم ، وان كانت باقية . لأنه يجوز أن يملكه اياها الى غاية ، فاذا جاء الوقت حسن منه قطعها من غير عوض اذا كان المعلوم من حاله أنه لا يغتم بذلك ، وان كان يغتم ، فلابد من أن يعوضه على الغم ، لا عليها ، لكن ذلك لا يقدح في صحة ما ذكرناه ، لأن الكلام فيه يبنى على كلا / المذهبين .

فأما ما ذكره مَن ذكر النعمـة ، وأنه ان لم يعرف أن له مدبّرا لم يمكنه القيام بشكره نعمه ، فسنبين من بعد أنه لا يجوز ايجاب النظـر والمعارف لأجل ذلك ، وأن معرفة المنعم لا تجب لكى يشكر فقـط وانما تجب لأمر سواه ، فاذا ثبت ذلك بما نبينه ، لم يتضح كونه وجها لوجوب النظر والمعرفة . وأما ماذكره من أنه لايأمن من نزول المضارّ به ، فان أراد بذلك العقاب وبيّن الوجه في ذلك ، فهو الذى قلناه ، لأنه متى ترك الواجب وأقدم على القبيح ، لم يأمن ذلك ، وان أراد سواه من مضـار الدنيا ، فذلك مما لا يستحق بفعل القبيح . فورود الخاطر به لا يحسن ، فقد ثبت أن الذى ذكره رحمه الله من هذه الأفعال لا يصح ، وأن الصحيح ما حكيناه عن أبى هاشم ، رحمه الله ، من أنه يقول : انظر لتعلم أن لك صانعا صنعك ومدبرا دبّرك ، وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح . ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب ، كنت الى فعل القبيح أقرب ، لأنك تجد شهوته فيك ، وأنت اذا

عرفته كنت الى التباعد منه أقرب ، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غم ونقيصة ، فلا تأمن به أن تستحق به المضار العظيمة . فاذا نبهته على ذلك ، كان قد نبهه على الوجه الذى له يجب النظر والمعرفة، لأن / وروده بذلك هو الخاطر . فانما يجب ذكر شرائطه دون ذكره ، فبدأنا بذكر الوجه الذى له يجب النظر والمعارف ، وهو الذى يبين من حال الخاطر أنه يتضمن ذكر وجوب المعرفة باستحقاق العقاب على القبيح من جهته تعالى ، واستحقاق الثواب بالواجبات وتروك القبائح من جهته تعالى. لأنا قد بينا أن هاتين المعرفتين هنا اللطف وفيهما تبين وجه اللطف ، وأن ما عداهما انما يحتاج اليه لأنهما يتفرعان عليه أو لأنهما لا يقعان على الوجه الذى يجب حصولهما عليه الا معه . فاذا ثبت ذلك ، وجب ذكرهما فى الخاطر ، لأن فى ذكرهما ذكر الوجه الذى له تجب سائر المعارف . وقد بينا أن ذلك مما لابد منه ، فلا يجب أن يقال : ان ذكر وجوب المعرفة بالثواب والعقاب شرط آخر سوى ما قدمناه ، لأنه داخل فيه . فأما ما ذكرناه من الشرط الثانى فى أن الخاطر يجب أن يتضمن ذكر الخوف من ترك النظر والمعارف ، فلأنا قد بينا أن لمكان الخوف يلزمه النظر والمعارف ، ولولا حصوله لما لزما ولما وجبا . فلا بد اذن من أن يتضمنه الخاطر ، لأنه السبب الذى عنده يجب النظر والمعرفة . فكما لابد من ذكر الوجه الذى له يحسن منه تعالى الايجاب وهو كونه لطفا ، فكذلك لابد من ذكر الوجه الذى له يعلم المكلف وجوبهما وهو حصول الخوف من تركهما . وقد بينا ، فى فصل مفرد من قبل ، أن النظر انما يجب للخوف من تركه على وجه مخصوص ، فلا وجه لاعادته الآن . وانما شرطنا ، / فى هذا الباب ، الوجه

الذى لأجله يخاف مَن تركَ النظر والمعارف ، لأن الخوف اذا تعرّى من أمارة صحيحة لم يعتد به فى وجوب الواجبات ، ويصير بمنزلة الظن الذى يعترى السوداوى فى أنه يدل على نقص الظان ولا يكون له حكم .

وقد كشفنا القول فى ذلك ، فلا بد من أن يرد الخاطر اذا خَوّف من ترك النظر والمعارف بذكر بيان الوجه الذى له يخاف . وذلك الوجه هو أن يَنبهه على الأمارات التى لها يخافه من ذلك ، ويقول له : « انه قد عرّفت قبح أشياء فى عقلك لك فيها نفع عاجل لشهوتك له ، ووجوبَ أشياء فى عقلك عليك فى فعلها مشقة عاجلة مع نفور طبعك عنها ، وأنت تعلم أنك تستحق الذم على القبيح ، والذم مما يغمك ويؤذيك ويبين عن تفضل ; ولا تأمن ، كما تستحق عليه الذم وصار سببا مع انتفاعك به ، أن تستحق به العقاب العظيم ؛ ومتى لم تعرف ذلك ولم تعرف أن لك صانعا ومدبرا : كنت الى فعل القبيح أقرب وعن تركه أبعد ؛ فاذا كنت اليه أقرب ، كنت الى حلول هذا العقاب بك أقرب ؛ فيجب أن تعرف أن لك صانعا صنعك ويضمن لك النفعَ على الواجب والمضارَ على القبيح لتكون الى مفارقة القبيح أقرب » . فيكون قد بيّن به الوجه الذى منه يخاف ترك النظر والمعارف .

فأما الشرط الرابع الذى ذكرناه ، فواجب . وذلك أن الخاطر لابد من أن يبين وجوب النظر على الترتيب الذى يجب / عليه . فكما لا يجوز أن يبين وجوب ذلك ولا يذكر ما عنده يجب وما له يجب أو يحسن ايجابه : فكذلك لابد من أن يبين جملة النظر الذى يلزمه حالا بعد حال ، لأنه يقبح ايجاب أوائله ولمّا تجب أواخره ، ولأنه لا يعرّف المكلف فى ماذا ينظر حالا بعد حال ، وما المتقدم فى ذلك وما المتأخر . فاذا لم يبين ذلك كان موجبا له من وجه لا يجب لأجله فيقبح ايجابه عليه ، على ما تقدم القول فيه .

وقد بينا أن الأكثر فى قول شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يجب أن ترتب الأدلة التى ينظر فيها ، لأن من كمال عقله أن يعلم أن معرفة الصانع انما تكون بأن ينظر فى الأفعال فيعرف كيفية تعلقها بالفاعل ، ويعلم أن هذه الأجسام أو الأعراض اذا كانت محدثة فلها فاعل ، فينظر فى هذا الطريق ويعلم أنه لا يجب أن ينظر فى الحساب لكى يعرف أن له صانعا . فهذا اذا كان معلوما له بالتجربة ، على ما بيناه ، فورود الخاطر به لا يحتـاج اليه . وربما مرّ فى كلامه أنه يحتاج الى ذكر ذلك ليقف على ما ينظر فيه حالا بعد حال . وهذا هو الأكثر فى كلام شيخنا أبى على ، رحمه الله ، وان كان قد قال فى بعض كلامه مثل ماحكيناه أولا عن أبى هاشم ، رحمه الله .

والصحيح أن الخاطر ينبهه على الأدلة التى ينظر فيها حالا بعد حال ان لم تكن المعرفة بذلك تقدمت . ويبعد أن تكون متقدمة فيمن كمل عقله أولا ، لأن ذلك انما يُعرف بمجالسته / العلماء فيسمع ذلك منهم ، ويورد الخاطر منبها على ذلك أو بايراد الداعي والمخوّف . وان كان لا يمتنع أن تطول بالعقل الفكرة فى أحوال نفسه ، فتنتهى معرفته الى أن يعرف كيفية النظر حالا بعد حال ، ويقوى فى ظنه أن ذلك هو الواجب عليه فى النظر ، ويتقرر فى نفسه هذا الترتيب فيستغنى اذ ذاك عن الداعى والخاطر ، فأما اذا لم تحصل هذه الصفة للمكلف ، فما ذكرناه من ورود الخاطر والداعى لابد منه لأنه يؤدى الى أن يكون قادرا بوجوب أشياء لا يعرف المكلف كيف يؤديها . فلا بد من أن ترتب له الأدلة التى ينظر فيها حـالا بعـد حال ، على ما بينا .

فان قيل : أفيجوز اذا كان المعلوم أنه بعد النظر الأول سـيقف بأمر

عارض على ما ينظر فيه بعد أن يرد الخاطر بذكر ما ينظر فيه أولا فقط ، أم لا يجوز ذلك ؟

قيل له : لابد فى أول ورود الخاطر من أن ينبهه على ترتيب النظر فى الأدلة المرتبة ، اما على جملة أو تفصيل ، فان كان المعلوم أنه لا يرد عليه بيان تفصيل ذلك فيما بعد ، فورود التفصيل واجب ، وان كان المعلوم أن ذلك يرد عليه ؛ فورود الجملة كاف فى هذا الباب . والتفصيل من بعد قد يرد عليه بخواطر تحدث من فعل الله ، تعالى ، وقد يرد عليه بتعريف سائر الناس ، وكل واحد من الأمرين يقوم مقام الآخر ، على ما بيناه

فان قال : هلا شرطتم فى الخاطر أن يكون هناك / ما يقابله من الخواطر فى ضد حكمه ، لأنه اذا انفرد وخوّف وبالغ فى التخويف ، على ماذكرتموه، يصير المكلف كالملجأ الى النظر ، فيزول التكليف عنه .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنه وان لم يرد عليه خاطر آخر ، يخوفه من النظر ؛ وأن ما عليه المكلف من شهوة القبح ومحبة اتباع ما يهواه ، يخرجه من أن يكون ملجأ الى ما تبهه الخاطر عليه . وهذا بيّن من حالنا ، اذا ورد علينا دعاء الداعي فى المعارف وغيرها ، لأن الخاطر لا يكون آكد حالا من الداعي ، والداعي الى المعرفة المخوّف من ترك النظر لا يكون أعظم حالا من الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مع الوعظ الشديد والتخويف العظيم . ومع ذلك فالمقدم على المنكر لا يبلغ حاله حال الملجأ ، لما بيناه من غلبة الشهوة ومحبة ايثار الهوى . فكذلك القول فيما بيناه من الخاطر أن انفراده لا يوجب الالجاء ؛ فكيف يجعل من شرط صحته ، مقابلة خاطر آخر يرد بالضد مما ورد ؟

فان قيل : فهلا جعلتم من شرط ورود الخاطر أن يتعقبه تخويف الداعى والواعظ والمخوف حالا بعد حال ، لأنه متى لم يكن الأمر كذلك تبنها عما ورد الخاطر به ونسيه فلا يكون له حكم ، ومتى كان حكمه ما ذكرناه ثبت الخوف ولزم ، وذلك يدعوه الى القيام بالواجب من النظر حالا بعد حال .

قيل له : ان الخاطر اذا ورد على الصفة التى ذكرناها ، فلا بد من أن يخاف ويتنبه على الأمر / الذى ألقاه اليه ، ويأخذ فى النظر على السبيل الذى ورد عليه ؛ ثم ينظر فى حاله من بعد فان لحقه سهو فالتكليف عنه زائل فى تلك الحال . ولابد من أن يرد عليه من قبل القديم خاطر يتذكر عنده ما سهى عنه فيعود الى أداء الواجب ، ويكون ما يتخلله من السهو بمنزلة ما يعرض لنا من السهو فى كثير من الأحوال فى أنه يزول عنه التكليف فيما سهونا عنه الى حين التذكر ، ثم يلزمنا القيام بالواجب .

فان قيل : هلا جعلتم الشرط فى الخاطر أن يكون واقعا ممن ظهرت المعجزات عليه ؟ فانه اذا كان كذلك ، عرف أنه صادق فيما يدعو اليه أو خطر من جهة غيره بالبال ، فيأخذ فى طريق النظر . ولأنه اذا كان الداعى كذلك ، يحصل له نهاية الخوف من ترك النظر وغاية الرغبة فى فعله . والقديم ، تعالى ، لابد من أن يقوّى الدواعى على وجه لا مزيد عليها ؛ فهلا قلتم بذلك على ما حكى عن أبى عثمان وغيره ؟

قيل له : لا يخلو العلم بوجوب النظر والمعرفة من أن يحتاج الى نهاية الخوف والى أن يكون المخوّف بصفة الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، على ما ذكرته ؛ أو أن يكفى فيه الخوف من تركه فقط ، وقد علمنا أنه لا حدّ للخوف الا وتصح الزيادة عليه ؛ فلو وجب حصول غايته ونهايته لأدى الى

أن لا يجب النظر والمعرفة أبدا . لأن لقائل أن يقول : لو بعث الله ، تعالى ، الى هذا العاقل أنبياء عدة وأوردوا عليه من جهات الخــوف مثل الذى أورده النبى الواحد ، لكان خوفه أشد ، ثم لا / ينتهى ذلك الى حد ، واذا سقط ذلك ، علم أن المعتبر بحصول الخوف من جهة صحيحة ، على ما بيناه ، فاذا ثبت ذلك وكان هذا الخوف على هذا الوجه يحصل بالداعى والخاطر، وان لم يكن هناك نبى ، كحصوله اذا كان الداعى نبيا ، فيجب أن تكون الحال فى ذلك واحدة ، وأن لا يصح أن يشرط فى ذلك ما ذكره السائل . وبعد ، فقد بينا أن المعتبر فى حصول هذا الخوف بالأمارات المتقدمة فى عقله دون القول الوارد من الداعى ، لأن خوفه انما يحصل لأجلها دون قوله ، فلا فرق بين أن يكون نبيا أو لا يكون كذلك متى حصل منه التنبه على هذه الأمارات . وبعد ، فان المعجزات وان أبانت الشىء من غيره ، فمن لا يعرف الصانع لا يعرف حالها وكيفية دلالتها على صدق من ظهرت عليه . فوجودها فى هذا الباب كعدمها فى أنه لا متعتبر به ، وأن المعتبر بما بيناه .

فان قيل : هلا جعلتم من شرط الخاطر أن يعرف العاقل فى كل نظر يلزمه أنه يؤدى الى معرفة مخصوصة لكى يعلم الملتمس المطلوب بما لزمه من النظر ؟

قيل له : ان تعريف ذلك لا يصح للناظر فى معرفة الله ، لأنه متى عرف ما يؤدى النظر اليه حالا بعد حال ، فقد استغنى عن النظر أصــلا . لأن الملتمس به حصول هذه المعرفة ، فاذا حصلت أغنت عن النظر . وقد بينا من قبل فى أبواب النظر أنه لا يصح من العاقل أن ينظر فيما قد عرفه ليعرفه على الوجه الذى هو عالم به . وبينا ، أيضا فيما تقدم ، أن العـلم بالله ،

سبحانه ، اذا كان باكتساب ، فتعريف / ذلك له لا من جهة النظر يستحيل ، وفى ذلك سقوط ما سأل عنه . فأكثر ما يحصل للعاقل أن يظن فى نظره أنه يؤديه الى الأمور التى تذكر له ، كأن الداعى يقول له : ان نظرت فى تغير الأحوال عليك ، عرفت أن لك صانعا مدبرا ؛ واذا نظرت فى حال الفاعل وأنه يجب كونه قادرا حيّا عالما ، عرفت أن للمدبر العالم هذه الصفات . ثم يسوق عليه ترتيب النظر على هذا الوجه فيظن أن الأمر على ما قاله . ثم يحصل له العلم عند النظر حالا بعد حال ، فيصير ظانا أولا ، ثم يصير عارفا ثانيا عند فعله النظر حالا بعد حال . وهذه الطريقة لا ننكرها ، وانما ننكر أن يكون فى قلبه المعارف قبل أخذه فى النظر ، فان ذلك محال على ما بيناه . وقد بينا من قبل أن العقاب قد يستحق على القبيح وان لم يعرف فاعله أنه يستحق العقاب عليه ، فليس لأحد أن يقول : يجب أن يرد الخاطر عليه بتعريف استحقاق العقاب عليه ، لأن ذلك متعذر . لأنه انما يعلمه بعد العلم بالصانع وبأنه حكيم لا يكلف ترك القبيح الا من حيث يختص باستحقاق العقاب اذا فعله . فلا يمكن أن يجعل ذلك من شرط الخاطر مع وجوب تأخره عن النظر فى معرفة الله ، تعالى .

فصــــل

فى الدلالة على أنه لا يجوز / أن يعارض هذا الخاطر خاطر آخر فيؤثر[1] فى حكمه .

قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى جواب من سأل فقال : ان وجبت المعرفة لورود هذا الخاطر ، فيجب أن يسقط لورود ما يعارضه ، بأن يقول: انك لا تأمن أن لك الها سفيها ، وأنك ان نظرت فى معرفته بالغ فى عقوبتك وكان سببا لهلاكك ؛ ولا تأمن أن لك الها حكيما يعلم أن نظرك فى معرفته مفسدة فتستحق العقوبة فالمضرة عليه . فيخوفه بهذا وأشباهه من نفس النظر ؛ كما أن الخاطر ، الذى ذكرتموه ، يخوفه من ترك النظر . فلم صار ، عند ذلك ، بأن يكون النظر واجبا أولى من أن يكون ترك النظر ؟

قلنا : ان هذا السؤال انما يلزم من عوّل فى وجوب النظر على القول الذى يرد به الخاطر وعلى كلام الداعى ، فتصح فيه المعارضة ، فأما اذا عوّلنا فى وجوبه على ما يحصل له من الخوف ومن المعرفة عند ورود الخاطر بأحوال نفسه وبالأمارات الظاهرة له ، فالمعارضة فى ذلك لا تصح . لأن الخاطر انما اقتضى وجوب النظر بأن نبّه على أمارات الخوف من القبيح ، وأن معرفته بأن عليه فى القبيح مضرة تدعو الى مجانبته . فالمعارض لذلك ان قال : لا مضرة عليك فى القبيح ، كان الشاهد فى العقل يكذّبه ، لأن المتقرر فيه أن فاعل القبيح الى المضرة أقرب منه / الى المنفعة ،

(١) فيؤثر — فى الفهرس ، ويؤثر » .

وان ذكر الخاطر الثانى بأن معرفته بالصور الذى عليه فى القبيح لا تدعو الى اجتنابه ، كان داعيا الى ما يقتضى الفعل بخلافه . وان ذكر الخاطر الثانى فان جهله بالصانع وبأنه يستحق الثواب والعقاب من جهته أقرب الى أن يفعل الطاعة ويجتنب المعصية ، كان موردا لما يعلم فساده . فاذا صح ذلك ، لم يثبت كون هذا الخاطر معارضا للأول ؛ واذا صح أن يعارضه ، فهو مطرح . وهذا فى بابه ، بمنزلة ما نقوله لمن يرى التقليد صوابا : لست بأن تقلد المحق أولى من أن تقلد المبطل ، لتساوى حالهما فيما يرجع الى التقليد . ولا يصح مثل ذلك فيمن اعتقد الحق لدليل ، بأن يقال : لست باتباع ذلك أولى من خلافه ، لأن الدلالة تقضى على فساد ما عداها . فكذلك الخاطر الأول يرد بالشواهد المتقررة فى العقول ويجمل واضحة عند العقلاء . فاذا اقتضت الخوف من ترك النظر ، لزم النظر والمعرفة . فالخاطر الثانى لا يجوز أن يورد على لزوم ترك النظر شاهدا فى العقل ، لأن شاهد العقل بخلافه . واذا صح ذلك ، عرى قوله عن أمارة فخرج من أن يقتضى الخوف . وانفرد الخاطر الأول بالخوف ، فلزم النظر وصار الخاطر الثانى تكذبه شواهد العقل ، والأول يصدقه ما تقرر فيه ، فصار ورود الثانى كعدمه فى هذا الباب ، لأنه اذا لم يؤثر على ما اقتضاه الأول لم يعتد به البتة .

فان قيل : ألستم قد قلتم من قبل : ان الخبر بانفراده يحصل طريقا للخوف ، وفصلتم / بينه وبين الخاطر ؟ فهلا قلتم : ن الخاطر المعارض ، وان لم تقترن اليه أمارة ، أنه لا يؤثر فلا يكون وجوب النظر أولى من تركه ؟

قيل له : انما تقول فى الخبر المنفرد أنه يعتد به اذا لم يتقدم من المعرفة

ما يوجب ترك الاعتداد به ، وتقدم الخاطر الأول اذا ورد على الوجه الذى ذكرناه يوجب أن لا يُعتد بالخاطر الثانى ، لو كان حكمه حكم الخبر فكيف وقد بينا أن الأمر بخـــلاف ذلك ، وأن الخاطر انما يُعتـــد به اذ انضاف اليه من الأمارات ما يوجب خوفا صحيحا ، وذلك متعذر فى الخاطر الثانى ، ومتأت فى الخاطر الأول ، فيجب أن لا يكون معارضا له . وهذه الطريقة تسقط كل ما يسألون عنه فى ترجيح الخاطر الثانى من نحو قولهم: انه يدعو الى الرفاهة والدعة ، والى الكف عن تحمل المشقة ، والى ترك النظر الذى ربما جلب الزام الواجبات التى لولا نظره لم تكن لتلزم . لأن ذلك أجمع الى ما شاكله لا يخرج الخاطر الأول من أن يكون مشتملا على الأمارات المقتضية للخوف ، فلا مدخل للخاطر الثانى فى أن تكون له أمارة ؛ بل الحال فيهما على ما بيناه ، فيجب الاعتداد بالأول واطراح الثانى . ويكون سبيل الخاطرين ، وحالهما ما وصفنا ، سبيل الداعيين الى مثل ما يتضمنه الخاطران . فكما أن الثانى لا معتبر به ، فكذلك القول فى الخاطر الثانى .

فأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فان طريقته فى دفع ذلك هو أن الخاطر الأول يدعو الى النظر الذى / يتطرّق به الى المعارف والى زوال الشبه وانكشاف الأمور ، والخاطر الثانى يدعو الى التقليد والاستلام ، والواجب أن لا يقبل منه . ويضرب رحمه الله لذلك أمثالا واضحة نحو ان يتخوّف الرجلُ المدفوع الى سلوك الطرق من سلوكه ، بأن يُخبر بأن فيه سبعا ، فان الواجب عليه أن لا يتقدم الا بعد مسألة وبحث ؛ ثم يحثه آخر فيقول : افعل ما بدا لك من غير فحص ؛ فالواجب المسألة والبحث واطراح قول الثانى . وكذلك لو دُفع الى تجارة فقال له قائل : ان الواجب أن تنظر فيما

يلتمس الربح فيه من ضروب التجارات ، وتسأل أهل البصر بذلك لتقدم على بصيرة ؛ وقال آخر : اتجر فيما بدا لك من غير فكر ومسألة ؛ ان الواجب عند العقلاء اطّراح الثانى ؛ فكذلك القول فى الخاطرين . وربما مرّ فى كلامه ، رحمه الله ، أن الخاطر الثانى اذا خوّفه من النظر ، فليس يخرج هذا الرجل من أن يكون خائفا من ترك النظر ، وان خاف من النظر أيضا . فالواجب أن ينظر ، فان النظر قد عُرف أنه طريق المعرفة دون تركه والكف عنه .

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن الذى ذكره أبو على ، رحمه الله ، قريب . لكنه انما احتاج الى ذلك لمّا لم يرتب الخاطر الترتيب الذى ذكرناه . ومتى ترتب على هذا الوجه ، تبين أن الخاطر الثانى لا يؤثر فيما يقتضيه الخاطر الأول من الخوف ، وأن وجوده كعدمه . /

وأما شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فانه سلك فى ذلك طريقة أخرى ، قد رأيتها للمتقدمين من المشايخ ، وهى أن النظر قد ثبت حسنه ، وعند الخوف الوارد وجوبه . وثبت أن النظر فى معرفة الله ، تعالى ، خاصة انما تجب لما فى المعارف التى يفعلها فيما بعد من اللطف ، على ما بيناه .

وقد علمنا أن ورود الخاطر الثانى لم يؤثر فيما له وجب له النظر ، ووجوبه لا يتغير ، وكونه لطفا من حيث يؤدى الى المعرفة بأن عليه فى القبح مضرة وعليه فى الواجب منفعة . فان كل ما فيه مضرة فهو أقرب الى أن (لا)[1] يفعله ، وكل ما فيه منفعة فهو أقرب الى فعله . فاذا لم يؤثر فى هذه الوجوه التى ذكرناها ، فيجب أن لا يعتد به ، ويكون بمنزلة علمنا

(١) لا : ساقطة من النص .

بوجوب ما أتت به الأنبياء ، عليهم السلام ، من الشرائع أنه لما ثبت أن وجه وجوبها أنه مصلحة ، لم يؤثر فى ذلك تخويف من يخوف من فعلها ويدعو الى تركها . ولذلك لما ثبت ، فى العقل ، وجوب الانصاف ، وترك الظلم ، وما جرى مجراهما ، لم يؤثر فى ذلك دعاء من يدعو الى تركهما من حيث لم يؤثر فى الوجه الذى له تجبان . وأقرب ما يسأل فى هذا الباب عن[1] النظر الذى حاله ما وصفنا ، لكن هذا يوجب فى النظر فى أمور الدنيا أن نعمل فيه على قول من يأمر بالاهمال واطّراح الفحص والبحث والعلم باضطرار فساد ذلك .

وبعد ، فان النظر قد يكون طريقا لما ذكره ، وقد علم أن ترك النظر قد يكون طريقا للجهل بأمور يضر الجهلُ بها وينفع العلمُ بها ، فقد شارك النظرَ تركُه فى هذا الباب ، ثم حصلت له المزية التى / ذكرناها .

وبعد ، فان هذا الوجه له يثبت فى العقل أنه يقتضى سقوط وجوب النظر ، وما ذكرناه من الخوف قد ثبت بالدلالة أنه يقتضى وجوب النظر ؛ فكيف يصح كون ذلك معارضا له ؟

وهذه الجملة كافية فى باب الخاطرين ومنبهة على كل ما يتصل بهذا الباب .

(١) عن : فى الأصل « ان » .

فصـــل

فى أن النظر وهذه[1] المعارف يستحق بفعلها المدح والثواب وبالاخلال بهما[2] الذم والعقاب .

قد ثبت ، بما بينـاه ، أنهـا واجبـة . وقد صـح فيما يجب على المكلف أنه يستحق به المـدح والثواب ، وبالاخـلال به الذم والعقاب . وسنبين ذلك فى باب الوعيـد . وقد تقـدم طرَق من القـول فيـه ، لأنا قد بينا أنه لا يحسن منـه تعـالى الزام المكلف الأمور الشـاقة الا ليعرضه لمنزلة الثواب ، وأنه لولا ما فيه من المضرة لم يكن ليحسن أن يوجبه للمنفعة فقط . لأن الزام الشاق للنفع فقط هو الزام لوجه لا يلزم لأجله . فاذا صح ذلك ، وعلمنا من حال النظر والمعارف أنها لازمـة مع ما فيها من المشقة ، فيجب أن يكون هذا حالها .

فان قال : ان النظر فيه مشقة كما ذكرتم ، لكن المعارف لا يصح ذلك فيها ، فالحاقها بهذا الباب لا يصح .

قيل له : ان ما يكون فى سببه مشقة ، كان فيه مشقة فى الوجه الذى بيناه . لأن السبب يوصل اليه ، ولولاه لما حصل . فصار حصول المشقة فى / (سببه)[3] كحصول المشقة فيه اذا كان هو الغرض بالسبب . وقد علمنا

---

(١) وهذه : فى الفهرس « فى هذه » .

(٢) بهما : فى الفهرس « بها » .

(٣) سببه : ساقطة من النص .

أن الغرض بالنظر المعارف . فاذا تحمل الناظر المشقة لكى يصل اليها ، صارت المشقة كأنها حاصلة فيه ، فوجب دخولها فى الباب الذى ذكرناه . وسنبين ، من بعد ، أن المشقة فى سبب الشيء كالمشقة فيه ، فى هذا الحكم . هذا ، وقد ثبت أن التمسك بالمعرفة ودفع الشبه عنها والثبات عليها على الوجه الذى تلزم المكلف فيه مشقة من جهات . فيجب من هذا الوجه أيضا أن تكون ملحقة بهذا الباب ، كالنظر . وانما صح القول فيما يفعله القديم ، تعالى ، من الواجب أنه يستحق المدح دون الثواب لأمرين : أحدهما إن الثواب يستحيل عليه ، ومحال أن يقال : انه يستحق ما يستحيل فيه ؛ والثانى أنه لا مشقة تجوز عليه فى الأفعال . وليس كذلك حال الواحد منا ، فيجب أن يستحق بالنظر والمعارف المدح والثواب ، وبالاخلال بهما الذم والعقاب ، لأنا سنبين من بعد ، أن الوجه الذى يستحق عليه الذم هو الوجه الذى عليه يستحق العقاب فى تروك الواجبات . كما أن الثواب والمدح يستحقان على وجه واحد فى الواجبات .

فان قيل : أفتقولون : ان النظر فى باب الدنيا والمسألة والبحث آن حاله ما ذكرتم فى باب الثواب والعقاب والمدح والذم .

قيل له : متى حصل ما سألت عنه واجبا ، فينبغى أن يكون حكمه ما ذكرنا ؛ فأما اذا صار العاقل ملجأ اليه أو خرج عن الواجب والالجاء ، فلا يجب ذلك فيه . / وهذا هو الذى يقتضيه مذهب شيخنا أبى على وأبى هاشم ، رحمهما الله . فأما شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فانه ذكر فى هذا الباب خاصة أنه يستحق به المدح ، وأنه لا يستحق به الثواب ؛ لأن المدح

المستحق به لا يجرى مجرى الثواب ، بل يجرى مجـرى مدح العـاقل والشجاع على عقله وشجاعته ، فلا يجب أن يستحق به الثواب ، وهذا بعيد . وذلك أنه ينقض الأصل الذى قدمناه فى باب الواجبات على المكلف اذا كان فيها مشقة أو يتصل بها مشقة ؛ وقد ثبت أنها أجمع تجرى مجرى واحدا فى القضية التى قدمناها . واذا كان كذلك ، لم يجز أن يفصل بينه وبين النظر فى باب الدين ، فى هذا الوجه ، ويجب أن يجريا مجرى واحدا ، وألا يطرق على قائله تجويز التفرقة بين كثير من الواجبات فى هذا الحكم سواهما . ولو جاز ذلك ، لجاز ما قاله شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى الاخلال بالتوبة : انه لا يستحق به عقاب محـدد . وقد امتنع شـيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، من هذا القول وأنكره وبيّن أن التوبة اذا كانت فى الوجوب بمنزلة غيرها ، فلابد فى العاقل أن يستحق عقابا محددا على تركها كما يستحقه على ترك سائر الواجبات . فكذلك القول فى النظر فى باب الدنيا . ولا فرق بين من جوّز ذلك وبين من قال : ان من لزمه التصرف فى التجارة ليعود على عياله ، متى لم يفعل ذلك لا يستحق العقوبة ، لأن هذا من باب الدنيا . فكما لا يصح ذلك ، لأن الواجب لا فرق بين/ أن يكون انما يجب لما يتصل بالعاجلة أو يجب فى باب الدين فى الوجه الذى ذكرناه ، وبين غيره ؛ فكذلك القول فى النظر . ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يحسن منه تعالى أن يلزمه ذلك مع ما فيه من المشقة . لأن الأصل الذى يعتمد عليه فى هذا الباب يشمله ، كما يشـمل سائر الواجبات . فكيف يقـال : انه لا يستحق بالنظر الثوابَ وبالاخلال به العقابَ ، من حيث لا يعلم من لزمه النظر أنه يستحق بذلك الثوابَ وبتركه العقاب ، ومن حيث لا يعلم

أنه طاعة لحكيم ولا أنه موجب من جهة الحكيم ، ولا يصح أن يتقرب به أو يعضد به الطاعة والعبادة ، ومن حيث لا يعلم الى ماذا يؤدى . لأن جميع ذلك ، اذا لم يخرج النظر من أن يكون واجبا ، فيجب أن لا يقدح فى استحقاق الثواب به والعقاب بالانصراف عنه . وقد بينا ، من قبل ، أن ذلك أجمع لا يخرجه من أن يكون واجبا ، ويحسن فى الحكمة ايجابه .

وليس لأحد أن يقول : اذا كان لا يصح أن يستحق بالشرعيات الثوابَ الا بعد معرفة الله ومعرفة الثواب والعقاب ، فكذلك القول فيما عداها من الواجبات . وذلك لأن طريق العلم بوجوب الشرعيات يقتضى تقدم العلم بالله ، تعالى ، ورسوله ؛ فلذلك وجب تقدم هذه المعارف ، فيعلم المكلف وجوبها . ولأن الوجه الذى عليه تقع الشرعيات يقتضى تقدم المعرفة بالله ، نحو كونها عبادة وقربة الى غير ذلك . وليس هذا سبيل وجوب النظر فى معرفة الله ، لأن طريق العلم / بوجوبهما ، على ما قدمناه ، لا يقتضى تقدم العلم بالله ، تعالى ، والثواب والعقاب . فحل من هذا الوجه محل رد الوديعة ، وترك الظلم ، الى ما شاكلهما فى أنه قد يعلم وجوبه ويستحق المدح والثواب بفعله ، وان لم يكن عارفا بالله ، سبحانه .

وقد استدل الشيخ أبو على ، رحمه الله ، على ذلك بأن الواجبات قد ثبت أنه يستحق المكلف بها الثوابَ وبتركها العقابَ ، اذا كان عارفا بالله وصفاته وحكمته وبالثواب والعقاب وغير ذلك . وقد علمت ، أن الذى لأجله استحق ذلك بها هو أنه فعلها على الوجه الذى وجب عليه ، لا لسائر ما ذكرناه من معرفته بأحوالها . لأنه مع علمه بأحوالها ، لو لم يفعلها على الوجه الذى ذكرناه ، لما استحق ذلك ؛ واذا هو فعلها على هذا الوجه ،

استحق ذلك . فعلم أن استحقاقه للثواب هو لأجل ما عنـده يستحق ، ولولاه كان لا يستحق دون سائر ما ذكرناه . فيجب اذا فعل الواجب ، وان لم يحصل له العلم بما ذكرناه ، ان يستحق به الثواب ، لأن العلة حاصلة . وقد استدل رحمه الله أيضا على ذلك بأنه لو لم يستحق بترك النظر العقاب، ولم تكن عليه فى أن لا يفعله مضرة ، لوجب أن يكون تعالى بتقرير ذلك فى عقله مبيحا له ؛ فكان يجب أن يكون غير واجب ، لأنه لا يثبت وجوبه مع كون تركه مباحا . قال : لأن المباح لا صفة له أزيد من / أنه لا مضرة عليه فى فعله ، والمبيح انما يوصف بذلك لأنه مزيل للمضرة عن الفعل ، على ما نعقله من اباحة الانسان لغيره دخول داره . وهذه الدلالة سنبين أنها لا تصح ؛ فيما بعد عند الدلالة على أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على استحقاق العقاب بترك النظر ، بأنه لو لم يكن كذلك لكان تعالى مغريا للمكلف بتركه ، من حيث شهى اليه القبيح وبعد نفسه عن الواجب وقرر فى عقله أن لا مضرة عليه فى ترك الواجب وفعل القبيح ؛ والاغراء بالقبيح وترك الواجب لا يقع من حكيم . وسنبين شرح هذه الدلالة فيما بعد ، وقد تقدم جملة من القول فيها من قبل . والذى صدرنا الفصل به من الدلالة هو الأقوى ، لأنه تعـالى لا يحسن منه أن يوجب سائر الواجبات مع ما فيها من المشقة لينفع المكلف ، الا وعليه فى الاخلال بها مضرة ، والا كان موجبا لها على الوجـه الذى يقبح الايجاب عليه . فحال النظر فى ذلك ، حال سائر الواجبات ، فاعتبرها أجمع اعتبارا واحدا .

فان قيل : ان فاعل النظر فى حكم المجرب للأمور ليعلم ما حالها وفى

حكم المقدم على الشيء على جهة التبخيت ، لأنه لا يعلم أنه يصبب المعارف به ؛ فكيف يصح أن يستحق الثوابَ به ، وبتركه العقابَ ؟

قيل له : قد بينا ، من قبل أن ما ذكرته اذا لم يخرجه من أن يكون واجبا ، فيجب أن لا يخرجه من أن يستحق به الثوابَ وبتركه العقابَ ، وما يقع منه على طريق الاتفاق / ان كان من الواجبات فحكمه حكم النظر في الوجه الذي ذكرناه .

فصـــل

فى أن جميع مايلزمه من النظر حالا بعد حال

كالنظر الأول فيما يستحق به من ثواب وبتركه من عقاب .

اعلم ، أن الذى اقتضى ما ذكرناه فى النظر الأول ، يقتضيه فى النظر الثانى والثالث وما أولاهما الى آخر ما يلزمه من النظر . لأن جميع ذلك ، كالنظر الأول فى وجوبه ولزومه ؛ فيجب أن يكون كالنظـــر الأول فيما يستحق به من ثواب وبتركه من عقاب .

فان قيل : ليس الأمر كما تزعمون ، لأن من ترك النظرَ الأولَ فقد صار بحيث لا يمكنه أداء ما يلزمه من النظر الثانى والثالث وما بعدهما ، فلا يصح أن يستحق العقاب بأن لا يفعلهما مع أنه لا سبيل له الى فعلهما ؛ وان كان متى فعل الأول وفعل الثانى والثالث بعده ، استحق الثواب بالجميـــع .

قيل له : انه الذى أخرج نفسه بترك النظر الأول من أن يمكنه أن يفعل ما بعد من النظر ، من حيث كان النظرُ الأولُ وما يتولد عنـــه من المعرفة أصلا لما يلزمه من النظر والمعارف من بعد . فاذا أتى من قبل نفســه فى ذلك لم يخرج من أن يستحق بأن لا يفعل / النظرَ الثانى والثالثَ العقابَ لأنه قد لزمه أن يفعل الثانى والثالث بأن يفعل الأول اذا أخل به ولم يمكنه فعلُ الثانى والثـــالث ، لم يخـــرج من أن يستحق العقاب على اخلاله بالجميع . وهذا بمنزلة وجوب قضاء الدين على المكلف بقطع مسافة بينه

وبين صاحب الحق . وقد علمنا أنه اذا لم يفعل قطع المكان الأول ، لم يمكنه فعل ما بعده ولا فعل العطية ، ولم يوجب ذلك خروجها من أن تكون واجبة ومن أن يستحق بتركها العقاب ؛ فكذلك القول فى النظر . ولسنا نقول : ان الواجب الثانى لا يصح وجوبه الا بعد ايقاع الفعل الأول ، والا قبل وقته بوقت واحد ؛ بل لا يمتنع عندنا ايجاب الفعل على المكلف بعد زمان ، اذا كان تعالى قد أزاح علته فيما يتمكن به من ايجاده . فمتى كان هذا حاله ، وانما أتى فى أن لم يفعله من قبل نفسه ، لم يخرج ذلك الفعل من الوجوب ولا المكلف من أن يستحق العقاب بتركه . فالنظر الأول قد صار كالشرط فى صحة النظر الثانى ، ويمكن المكلف تحصيل ذلك ليؤدى الثانى ؛ فاذا لم يفعله ولم يفعل الثانى ، استحق العقاب بأن لا يفعلهما جميعا . ويفارق ذلك ما نقوله من أن المكلف اذا قطع رجل نفسه ، لم يجز أن يكلف القيام من بعد ، وان كان يتمكن من تبقية رجله . وذلك لأن القيام يبتدىء بالرجل الموجودة ؛ فاذا / لم يكن ، استحال فعله بها . وليس كذلك حاله ، اذا لم يفعل النظر الأول ، لأنه لم يخرج نفسه من أن يكون بمنزلة أداء فعل النظر الأول فى سائر الوجوه الا فى أنه لم يتقدم هذا النظر ، فيجب أن لا يخرج من أن يكون واجبا عليه . ولسنا نقول : انه وقد أخل بالنظر الأول ، يلزمه أن يبتدىء بالنظر [1] الثانى ، لأن ذلك لا يمكن . لكنا نقول : ان النظر الثانى كان لازما له أن يفعله فى هـذه الحالة ، وقد كان يمكنه أن يفعله بأن يقدم النظر الأول ، واذا لم يفعلهما على الوجه استحق العقاب فيهما جميعا . وهذا كالسبب والمسبب أنه وان

(١) بالنظر : فى النص «النظر» .

لم يمكنه أن يفعل المسبب الا بالسبب فليس يخرج ، وان وجب تقدم السبب وتأخره من أن يكون واجبا من حيث كان لا يمكنه أن يفعله الا بأن يقدم سببه . فكذلك القول فى أجزاء النظر المرتبة بعضها على بعض .

فان قيل : أتقولون انه اذا لم يفعل النظر الأول فى وقته ، وخرج فيما بعده من الأوقات من أن يتمكن من فعل ما يلزم من النظر حالا بعد حال أنه مكلف لذلك ، أو قد خرج من أن يكون مكلفا ، أو يلزمه أن يبتدىء النظر من أوله . فان قلتم : انه قد خرج من أن يكون مكلفا ، لم يصح ، لأن صفته صفة المكلف ، والخواطر واردة ، والخوف قائم ؛ وان قلتم : انه يلزمه سائر النظر ، ولا يمكنه أن يفعله على الوجه / الذى لزمه ، صار ذلك تكليف ما لا يطاق . وان قلتم : يلزمه العقاب بأن لا يفعله لأنه لا يصح أن يلزمه النظر من أوله ، لزمكم أن لا يكون ما بعده من النظر لازما ، وأن لا يستحق العقاب بأن لا يفعله ، لأنه لا يصح أن يلزمه النظر الثانى ومع ذلك يلزمه النظر الأول ، لأن من حق النظر الثانى أن لا يصح حصوله الا وقد تقدم النظر الأول وتولد العلم عنه . ألا ترى أن النظر فى حدوث الأعراض انما يمكن بعد تقدم النظر فى اثباتها وحصول العلم بذلك من حالها ؟ فاذا كانت هذه الوجوه أجمع فاسدة ، وجب بطلان القول بوجوب النظر أصلا .

قيل له : انه لا يجوز أن يستمر العاقل على صفات التكليف ويزول التكليف عنه ، لما بيناه من قبل فى بابه . فاذا صح ذلك وأخل بالنظر الأول ، فان كان ممن لا يبقى ولا يكلف الا التكليف الأول فلا بد من أن يختل بعض الشروط التى لا يتم التكليف الا معه . ومتى استمر على حالته ،

فالمعلوم أنه تعالى سيكلفه غير التكليف الأول ويبقيه أكثر مما يقتضيه التكليف الأول . فيجب ، اذا كان الحال هذه ، أن تلزمه معاودة النظر فى معرفة الله ، تعالى .

فان قال : وكيف يصح ذلك ، وقد كان الواجب عليه أن يفعل النظر الثانى والثالث ، ومن حقهما أن لا يجتمعا مع النظر الأول ، لأنهما فى حكم المتنافى من الأفعال ؛ أفليس ذلك يوجب أنه تعالى قد كلف / المتضاد وما يستحيل وجوده ؟

قيل له : انه تعالى قد أوجب على المكلف ما ذكرته من النظر الثانى والثالث ، بأن يقدم فيهما النظر الأول . فاذا لم يفعل ذلك ، خرج الآن من أن يلزمه النظر الثانى والثالث لأنه لا يصح منه أن يبتدئهما ولا يجوز أن يوجب تعالى عليه فعل ما لا يصح أن يفعله ، وان كان انما لا يصح ذلك لتفريط تقدم منه . كما أنه لا يجوز أن يوجب عليه ما لا يمكنه فعله ، وان كان الذى لأجله لا يمكنه ما لا يتصل به . فاذا صح ذلك ، جاز أن يكلف النظر الأول ، لأنه يمكنه معاودته وفعله .

فان قيل : وكيف يجوز فى النظر الثانى والثالث أن يقال : قد كان تعالى أوجبهما عليه فى هذه الأوقات ، فلما لم يفعل النظر الأول أوجب عليه فى هذه الأوقات بعينها معاودة النظر الأول . أفليس ذلك يوجب أنه تعالى أزال فى الوقت وجوب ما قد أوجبه ، وهذا يجرى مجرى البدء ؟

قيل له : انه تعالى قد أوجب عليه فى الوقت الأول أن يفعل النظر الأول ، ثم يفعل ما يتلوه من الثانى والثالث فى هذه الأوقات . فانما أوجب ذلك عليه بشرط تقديم الأول ، ومكنه من هذا الشرط . فاذا لم يفعله أخــرج

نفسه من أن يصح أن يبتدىء فعل النظر الثاني والثالث ، فخرجا من أن يجبا عليه ابتداء لتعذر فعلهما عليه ، ولم يخرجا من أن يجبا عليه بشرط تقديم / النظر الأول ليأتي وجودهما على هذا الحد . وهذا كما نقول : ان النصف الثاني من نهار الصوم لزم المكلف الصوم فيه بشرط أن يصوم ما قبله من النصف الثاني لتعذره عليه ، فلزمه على الوجه الأول ولا يلزمه على الوجه الثاني ، ويصير ذلك بمنزلة الواجب الذى يجب من وجه ولا يجب من وجه . وذلك غير مستحيل فى الأفعال ، لأنه اذا صح فيما يتمكن منه من وجهين أن يلزمه على أحدهما دون الآخر ، فكذلك اذا تمكن من الفعل من وجه ولم يتمكن من وجه آخر لم يمتنع أن يلزمه على الوجه الذى يتمكن منه دون الآخر .

فان قيل : فكيف يصح ، وقد خرج النظر الثاني والثالث من أن يجبا فى هذه الأوقات ، أن يستحق العقاب بأن لا يفعلهما ؟

قيل له : هما وان خرجا من الوجوب على جهة الابتداء ، فانهما غير خارجين من أنهما قد وجبا على المكلف من قبل أن يفعلهما بأن يفعل النظر الأول قبلهما . فاذا هو لم يفعل المقدمة وتعذر عليه لاختلاله بهذين النظرين كان فى حكم التارك لهما ، فاستحق العقاب لذلك ، كما يستحق من لم يدخل فى صوم أول النهار العقاب على أن لم يفعل صوم اليوم كله ، وان تعذر عليه لفقد الدخول على وجه صحيح اتمام الصوم .

فان قيل : انه لا يصح أن يكون تاركا لهذين النظرين فى هذه الأوقات ، مع أنه يستحيل أن يفعلهما ، لأن ترك الشيء انما يصح فى حال كان يصح / أخذه فيها .

قيل له : انا لم نقل انه يترك هذين النظرين . لكنا قلنا : انه فى حكم التارك لهما من حيث ضيعهما مع الوجوب .

فان قال : وما معنى قولكم انه ضيعهما ، وهو لا يمكنه أن يفعلهما فى هذه الأوقات ولم يمكنه أن يفعلهما فى حال وجوب النظر الأول ؟ وهل ذلك الا القول بأنه قد لزمه أن يفعل ما لا يمكنه أن يفعله البتة ، وأنه مضيع لما لا سبيل له الى ايجاده !!

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن معنى قولنا : انه ضيع الواجب ، هو أنه لم يفعل من مقدماته ما لو فعله لأمكنه أن يأتى بالواجب ، لأنه لا يمتنع فى الواجبين أن يبنى أحدهما على الآخر ، فانما يتم فعل الثانى اذا تقدم منه فعل الأول ، ومتى لم يتقدم ذلك تعذر عليه فعل الثانى . فما هذا حاله ، نقول فيه ، متى ترك الأول : انه مضيع للثانى من حيث فوت نفسه فعله من حيث أخل بالواجب الأول . ونقول : انه يستحق العقوبة على أن لم يفعل الثانى من حيث ضيعه ، كما يستحق العقاب على أن لم يفعل الأول من حيث تركه ، فيكون مستحقا للعقاب عليهما لأنه لم يفعلهما وقد وجبا عليه . لكن أحدهما لم يفعله ، وصح منه الترك ؛ والآخر لم يفعله ، ولا يصح منه الترك . وهذا كما بيناه ، فيمن لم يفعل الصوم فى أول النهار وأكل فيه ، أنه يستحق العقوبة على ذلك وقد ضيع صوم باقى يومه من حيث فوت نفسه ، بما فعله أولا ، من اتمامه ، فيستحق / العقوبة لأنه لم يفعل كلا الأمرين . وهذا طريقنا فيمن لزمه أن يحج فلم يخرج فى وقته الى مواقف الحج ، انه بتأخيره الخروج الأول قد ضيع هذه الواجبات من حيث لم يمكنه أن يفعلها وقد ترك الواجب . وهكذا نقول فى العقليات ،

وذلك أن السيد اذا أمر عبدَه مناولة الكوز فى وقت مخصوص ، ولم يرد منه المناولة الا فى ذلك الوقت ، فمتى لم يقطع المكان الأول فيما بينه وبين الكوز فهو قد فوت نفسَه القيامَ بالواجب وضيع نفسَه ، فيستحق الذم على أن لم يفعل الأول من الواجب ، وعلى أن لم يفعل سائر الواجبات بعده ؛ وهذه طريقة بينة فى العقل . وكذلك نقول ، فيمن لم يفعل النظر الثانى والثالث فى وقته : انه يستحق العقوبة اذا لم يفعلهما بأن ضيعهما من حيث لم يفعل الأول .

فان قيل : ألستم تقولون : ان تعذر الفعل عليه يدل على أن القديم ، تعالى ، لم يكلفه فعل ما يقدر عليه ؟ لأنه لو كان كلفه لأدى الى أن يكون مكلفا له ما لا يطيق ، وأن يكون مكلفا له ما يمنعه من وجوده . وبهذا أبطلتم قول من يقول : انه تعالى يكلف من يعلم أنه لا يبقى على شرط او من يعلم أنه يمنع من الفعل على شرط . فهلا قلتم : ان من لم يفعل النظر الأول ، وعلم تعالى ذلك من حاله ، فلا يجوز أن يكلفه النظر الثانى والثالث لتعذرهما وقد أخل بالنظر الأول ؟

قيل له : انما نقول / ما ذكرته فى الفعل الذى يتعذر على المكلَّف لأمر يرد عليه من قِبَل المكلِّف ولا يكون للعبد سبيل الى ازالته ، كالاخترام والمنع الى ما شاكل ذلك من الأمور المزيلة للتكليف . فاما اذا كان ماله يتعذر الفعل يحصل من قبله ، وقد كان له سبيل الى أن لا يفعل ذلك ، فيستمر على ما كلف . فلا يجب ما ذكرته ، بل لا يخرج من أن يكون تعالى قد ألزمه الفعلَ الأولَ وما يليه من الأفعال ، وان كان بأن لا يفعل الأول يحصل مضيعا لما بعده من الواجبات . ومثال ذلك ، ما ذكرناه من أنه تعالى

لا يجوز أن يكلف المرء اتمام صومه اليوم ، والمعلوم أنه يخترمه قبل تقضيه ؛ ويجوز أن يكلفه صوم اليوم ، وان كان المعلوم أنه سيفرط فى اتمامه من حيث لا يفعل الدخول فيه على وجه يصح منه الاتمام . فكذلك القول فيما قدمناه .

فان قيل : أفليس قد لزم من فرط فى الدخول فى الصوم الاتمام بالامساك ، والذى يلزمه من ذلك يمكنه أن يفعله اذا فرط فى الدخول كما يمكنه أن يفعله اذا صح دخوله فيه ؟ ففارق ما ذكرتموه فى النظر الأول الذى متى لم يتقدم لم يصح منه النظر الثانى والثالث على وجه .

قيل له : ان الذى يفعله من لم يصح له الدخول فى الصوم ليس هو الذى وجب عليه أولا ، لأن الذى لزمه أولا هو الامساك على وجه يكون صوما صحيحا ؛ وهذا / الامساك الذى يفعله الآن تكليف مستقبل ، وغير ذلك ألزم فعله على بعض الوجوه . وهكذا نقول فى النظر ، لأنه متى لم يفعل الأول لم يمكن الاستمرار على ما يليه ؛ لكنه يمكنه معاودة الأول ، فيلزمه ذلك ويكون تكليفا تاما .

فان قيل : أفليس هذا التكليف يضاد التكليف الأول ؟ فكيف يصح منه تعالى ذلك ؟

قيل له : ان التكليف الأول ، لما لم يفعل النظر الأول ، سقط وجوبه فى المستأنف من حيث صنعه على ما قدمناه ، فصار هذا الوقت بمنزلة وقت لم يكلف ذلك فيه صح منه تعالى أن يكلفه معاودة النظر الأول . وانما يستحيل أن يكلف فعلين متضادين على الجمع ؛ فأما اذا كلف أحدهما على وجه والآخر عند زوال ذلك الوجه ، فغير ممتنع ؛ كما لا يمتنع أن يخير بين فعلين ضدين ، وان استحال أن يكلف الجمع بينهما .

فان قيل : أفليس ذلك يوجب اذا كلف معاودة النظر الأول فى هـذه الأوقات ، أن يكون مستحقا للعقاب على أن لم يفعل النظر الثانى والثالث فى أوقات قد كلف فيها أن يفعل غيرهما ، بل ضدهما ، وهذا لا يصح .

قيل له : انه قد استحق العقاب اذا لم يفعل النظر الأول على أن له أن يفعله ، وعلى أن لم يفعل سائر ما يلزمه من النظر فى المستأنف فيصير فى الوقت الأول فى حكم التارك لجميعه ، فلا مدخل لهذه الأوقات فيما له تستحق العقاب / هذه المعارف . وينظر ويستدل ، فيخرج من أن يلزمه ذلك ، ويجب فيما بعد أن يفعل الشرعيات وسائر العقليات . فأما ما لم يفعل ذلك ، فانه لابد من أن يكلفه لما بيناه ، وفارق فى هذا الوجه حال النظر لسائر الواجبات التى يبنى بعضها على بعض ، لأن فيها ما اذا فات الدخول فيه لم تلزم المعاودة ، وفيها ما تختلف الحال فيه فى المكلف ، لأنه مما يستمر كونه لطفا فى جميع المكلفين . فلذلك وجب فى كثير من العبادات ، اذا فاتت ، أن تقضى ؛ ووجب فى بعضها أن لا يقضى . واختلفت أحوالها ، ففيها ما اذا فات لزم له بدل ، وفيها ما لا يلزم له بدل . ثم البدل من ذلك ينقسم ، فربما كان من جنس ما فات ، وربما كان مخالفا له وانما صار كذلك لأنه تكليف مستأنف ولأنه فى كونه لطفا لا يجب أن يستمر فى كل المكلفين . وليس كذلك حال النظر ، لأنه وان كان تكليفا مستأنفا ففى كونه لطفا يجب أن تستمر أحوال المكلفين فيه ، فصار ما يجب فيه من المعاودة بمنزلة ما يجب ابتداء . فكما أن النظر ابتداء يجب على كل مكلف ، فكذلك معاودته تجب على كل مكلف قصّر فى فعل النظر الأول . وليس كذلك الصوم وسائر العبادات ، لأنه كما يجب أن تتفق أحوال المكلفين

فى ابتداء ما يلزم منه ، فكذلك لا يجب اتفاق أحــوالهم فيما يجب من القضاء فيه . فعلى هذه الطريقة أعتبر هذا الباب .

فان قيل : أليس قد يجوز أن يكلفه تعالى هذا النظرَ / وسائرَ / ما يليه الى أن تتكامل / معرفته بالله ، تعالى ، وبعدله . ولا يكلفه سوى ذلك ؟

قيل له : قد يجوز ذلك ، لأن معاودة النظر بعد ذلك تكليف ثان ، فقد يجوز أن يقتصر به على التكليف الأول فى جملة النظر والمعارف .

فان قال : فاذا صح ذلك ، فلو أنه تعالى لم يكلفه سوه ؛ أليس كان يجب أن يبقيه الأوقات التى لو أطاع فى النظر لفعل ما يلزمه من النظــر والمعارف ؟

قيل له : نعم . لأنا قد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكلف أمرا ويمنع منه، ولا يمكّن منه بسائر وجوه التمكين ؛ فلا بد اذن من أن يبقيه هذه المدة . وقد بينا ، من قبل ، أن الغرض بتكليف المعارف لايتم بدون آخرها وهو المعرفة بالثواب والعقاب ، وأنه لابد من أن يبقيه المدة التى يمكن اتمام هذه المعارف فيها .

فان قال : فاذا كان لابد مما ذكرتموه ؛ أفليس ذلك يؤدى الى أن يبقى أوقاتا كثيرة وقد أخل بالنظر الأول ، ولا يلزمه مع ذلك أن يأخذ فى النظر فى طريق معرفة الله ؟ ولئن جاز ذلك أوقاتا يسيرة لا يجوز [1] أن يبقى أبدا على هذه الصفة فلا يكلف المعارف . وفى هذا نقض ما ذكرتموه من أن التكليف لا يتم الا مع تكليف النظر والمعارف .

---

(١) لايجوز : فى النص «ليجوز».

قيل له : قد بينا ، من قبل ، أنه اذا جمله تعالى بحيث يخطر بباله الخوف من ترك النظر ، فلا بد من أن يكلفه معاودة النظر . لكنه اذا أراد تعالى أن يقتصر به على التكليف الأول ، فلا بد من أن يزيل الخوف من ترك النظر عن قلبه بسهو أو عارض يعرض له ، فلا يكون بعد اخلاله بالنظر / الأول مكلفا معاودة النظر . لأن ذلك انما يجب متى استمر به الخوف من ترك النظر ، فأما اذا زال ذلك عن قلبه لم يجب ذلك .

فان قال : أفليس ذلك يؤدى الى أن يكون كاملَ العقل متكاملَ شروط التكليف ، ومع هذا لا يلزمه النظر فى معرفته لعدله وحكمته ؟

قيل له : انه لم يكلف الا وقد ألزم من النظر والمعارف ما ذكرته. لكنه اذا عصى ، وكان المعلوم أنه لا يكلف الا التكليف الأول ، ولم يرد منه تكرار النظر على الوجه الذى قدمناه ، فلا بد من أن يصير بحيث لا يلزمه معاودة النظر ، ولا يكون كذلك الا بازالة وجوبه . فازالة وجوبه لاتكون الا مع زوال الخوف عن قلبه ، فيكون فى تلك الأوقات مكلفا بترك الظلم وشكر النعمة وسائر العقليات ، ولا يكون مكلفا بنظر مبتدأ، لأنه قد ضيع ما لزمه من النظر ولم يرد تعالى أن يكلفه اكثر من ذلك . فاذا لم يكلف معاودة النظر ، فغير جائز أن يكلف ما لا يتم الا بتقدم معرفة الله، تعالى ، من الشرعيات .

فان قيل : أتقولون : ان الاقتصار به على التكليف الأول يحسن ، ويكون حال المكلف ماذكرتموه ؛ أو تقولون ان ذلك لا يجوز ؟

قيل له : لو لم نجوّز ذلك ، لأدى فيمن يعصى دائما بترك النظر أن يكلف معاودة النظر أبدا . وفى ذلك ايجاب أن تكليفه ينقطع ، لأنه لابد

فى كل تكليف يكلف من ذلك أن يلزم أن يبقى مدة ، فاذا كلف فيما بعد وقد عصى بترك النظر معاودة وجب أن يزاد / فى تبقيته ، ثم كذلك أبدا ، وذلك فاسد . فاذن يجب جواز الاقتصار عى الطريقة الأولى فى التكليف ، ومتى اقتصر به عليه فلا بد فى الخوف مما ذكرناه ، وهو أنه تعالى يزيل عن قلبه الأمور التى معها يلزمه النظر فى معرفة الله ، تعالى ، بعدله وحكمته ، لأن وجوب ذلك يتعلق بحصول الخوف ، فاذا أزاله تعالى عن قلبه سقط وجـوبه .

فان قيل : ان جاز ما ذكرتموه فى العاقل الذى ورد عليه الخاطر من قبله ، فيجب أن تجوزوا ذلك فيه وان لم يقض بترك النظر . وهذا يؤدى الى أن يستمر به العقل وسائر شروط التكليف ، ولا يحصل مكلفا للنظر والمعـارف .

قيل له : اذا خطر بباله ما قدمنا ذكره فى الخاطر فلابد من أن يلزمه النظـر ، على ما بيناه ، ولابد من أن يلزمه النظر حالا بعـد حال ، على الترتيب الذى ذكرناه . فكيف يلزم ، على ما بيناه ، فيمن يخل بالنظر الأول أن يجوز فى المكلف أن لا يكلف النظر أصلا ؟

فان قيل : فيجب ، على ما ذكرتموه ، لو أنه تعالى كلف هذا العاقل المعارف ، وكلفه مع ذلك النبوات والشرعيات التى تمتـد أوقاتها ، أن تقولوا : انه متى أخل بالنظر الأول تبقى هذه الأوقات الكثيرة . ويجوز مع ذلك أن لا يكلف النظر والمعارف وما بعدهما بأن يقتصر به على التكليف الأول فقط .

قيل له : ان النظر والمعارف قد بينا ، من قبل ، أنه لابد من كونهما لطفا

فى سائر العقليات والشرعيات . فان كلف تعالى القليل منهما ، فلابد من تكليف / هذين ؛ وان كلف الكثير منهما ، فلا بد أيضا من تكليف النظر والمعارف . فاذا صح ذلك ، فمتى كان المعلوم من حال من أخل بالنظر الأول أنه يبقى مدة لو عادل النظر لفرغ مما يلزم من النظر والمعارف قبل الأوقات التى يجب أن يبقى اليها . فلا بد من أن يكلف ، لأن تكليفه الأفعال فيما بعد يتضمن تكليف النظر والمعارف . فأما اذا كان العـدد الذى يبقى من الأوقات هو العدد الذى ان أخذ فى معاودة النظر وقد أخل بالنظر الأول ، لم يأت على آخر ما يجب من ذلك ؛ فتكليف النظر زائل عنه ، لا محالة ، بالوجه الذى ذكرناه ، وان كان فيما يبقى من الأوقات لابد من أن يكون مكلفا للعقليات .

فان قال قائل : فان جاز أن يزول عنه تكليف النظر والمعارف ، فهلا جاز أن يزول عنه تكليف ما عداهما ؟

قيل له : ان ذلك انما يصح بأن يخرج من أن يكون عاقلا ومختصا بشرائط . وقد بينا أن ذلك لا يجوز ، لأنه يؤدى الى أنه تعالى أوجب عليه أفعالا فى أوقات واخترمه دونها ، وذلك قبيح .

فان قال : فاذا جاز أن يخل هو بالنظر الأول ، فيخرج من أن يلزمه ابتداء ما بعده من النظر بأن يتعذر عليه ايجاده ، فهلا جاز منه تعالى أن يجعله بحيث يتعذر ذلك عليه وان كان من قبل قد كلفه ذلك أجمع .

قيل له : قد بينا أنه يجوز بقاء التكليف واستحقاق الذم بأن لا يفعل ما بعد النظر الأول اذا أخل بالنظر / الأول ، لأنه من قبل نفسه أتى بأن ضيع ما لزمه من النظر الثانى والثالث ، وأن حال زوال التكليف من قبله تعالى

بخلاف ذلك . لأنه لابد من أن يزيل الذم ويوجب قبح التكليف السابق ، وهذا بمنزلة ما قدمناه من أن من كلف مناولة الكوز فانه يستحق الذم اذا لم يتعمل لمناولته بقطع المسافة الى أن يأتي عليه من الأوقات مما يمكنه المناولة فيها . ولا يجوز بدلا من ذلك أن يستحق الذم اذا اخترمه تعالى أو عجزه قبل الوقت الذى كان يمكن فيه المناولة . فالعقل قد فصل بين هذين الأمرين .

فان قيل : انه اذا أخل بالنظر الأول ، صار ما بعده من النظر متعذرا عليه حتى لا يصح أن يبتدئه . وهذا يوجب أن لا يكلف ذلك اذا كان المعلوم أنه يترك النظر الأول ؛ لأنه ان كلف ، والحال هذه ، أدى الى أن يكلف ما لا يقدر عليه .

قيل له : ان النظر الثاني والثالث فى مقدوره ، وان أخل بالأول . لأنه يمكنه أن يفعل جنس النظر الا أنه لا يولد معرفة ، لأنه انما يولدها اذا كان ناظرا فيما يعرفه من الأدلة ، ومن حيث أخل بالنظر الأول لم تحصل له المعرفة . والنظر مقدور له فى الجنس ، فكيف يقال بأنه لا يقدر عليه ؟

فان قيل : انه لم يكلف أن يفعل النظر على هذا الوجه ، وانما كلف ان يفعله على وجه يؤدى الى المعرفة ، وليس ذلك فى مقدوره . اذ أخل بالنظر الأول ، فيجب أن لا يكلف .

قيل له : لو لم يكن ذلك فى مقدوره ، لم يكن جنسه فى مقدوره ؛ وانما لا يتأتى منه أن / يفعله لفقد المعرفة ، على ما ذكرناه .

فان قيل : انا نسلم أن ذلك فى مقدوره ، لكنه لا يمكنه أن يفعله لفقد العلم ؛ ولا فرق فى سقوط التكليف بين فقد العلم فيما يحتاج فى فعله الى العلم ، وبين فقد القدرة .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن العلم الذى فقده قد كان يمكنه أن يحصّله لنفسه ، فمن قبله أتى فى عدمه . فالتكليف لا يزول على طريق البنـاء ، وان زال على طريق الابتداء . لأنه وان كان لا يمكنه أن يبتدئه ، فقد كان يمكنه أن يبنى ذلك على نظر يفعله من قبل ؛ فاذا لم يفعل ، استحق العقاب فى الأول وفى سائر ما يليه من النظر الواجب . ولو أنه كان يمكنه أن يقدر نفسه على الفعل الثانى ، بأن يفعل قبله فعلا ، لكان متى لم يفعل ذلك يستحق الذم فى الأول والثانى ، لأنه من قبل نفسه أتى . ولولا أن الأمر على ما قلناه ، لما صح أن يستحق العبد الذم والمدح على المسببات المتأخرة عن وجود أسبابها . وقد علمنا الطريق ، الى استحقاق الذم والمدح فيها وفى الأفعال المباشرة ، لا تختلف . فلو جوّز فى المسببات ذلك ، لجوّز فى سائر الأفعال ؛ وفى ذلك ابطال الحمد والذم ، وما أوجب ذلك فهو معلوم الفساد باضطرار .

فصـــل

فى بيان الوقت الذى يستحق فيه العقاب أو الثواب

فى النظر الذى قدمنا ذكره ، وفى تركه .

اعلم ، أن النظر الأول لا شبهة فى أنه يستحق به المدح والثواب اذا / فعله ، ويستحق العقاب اذا لم يفعله . فأما ما يلزم بعده من النظر فانه لا يستحق الثواب به الا اذا فعله على الوجه الذى وجب . فأما العقاب على أن لم يفعله ، فقد اختلف جواب شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، فيه فقال فى الجامع الصغير وغيره ما يدل على أنه لا يستحق العقاب بكل جزء منه الا فى الوقت الذى لو فعله وفعل ما قبله كان يستحق الثواب . وقال فى نقض المعرفة : انه يستحق العقاب فى الجميع اذا لم يفعل النظر الأول ، اذا كان المعلوم أنه سيبقى الى الوقت الذى يمكنه استيفاء النظر فيه . فأما الكلام فى المعرفة ، فيجب أن يجرى على اختلاف أجوبته رحمه الله فى المسبب ، لأن جوابه قد اختلف فيه ، فقال فى مواضع : يستحق العقاب على أن لم يفعل المسبب عند اخلاله بالسبب . وقال فى موضع : لا يستحق العقاب عليه الا اذا جاء الوقت الذى لو قدم السبب لكان يصح وجوده فيه . وقال رحمه الله فى الجامع الصغير : ان العقاب الذى يستحقه على أن لم يفعل النظر الأول والمعرفة أكثر مما يستحقه على ما بعده ، ويستحق عليه من حيث يصح به ما بعده من النظر والمعارف أكثر مما كان يستحقه لو كان هو الواجب بانفراده ، لأن به وبالمعرفة المتولدة عنه يصح ما بعده

من النظر والمعارف ، فصارا مع وجوبهما مختصين بتصحيح الواجبات لما بعدهما . فيجب أن يكون ذلك وجها فى عظمهما ، فيستحق لأجل / ذلك بهما زيادة ثواب ، وبالاخلال بهما زيادة عقاب . كما أن الصلاة ، من حيث كانت لطفا فى غيرها من الطاعات ، صارت أفضل من واجب لا يكون لطفا فى غيره . والطهارة المصححة للصلاة الواجبة، يكون ثوابها أكثر منها لو وجبت بانفرادها ولمن تكن وجها فى تصحيح غيرها ، وهذا مستمر على الطريقة التى نقولها من أن الفعل قد يعظم اذا أدى الى منافع كثيرة ، وقد يعظم عقابه اذا فات به المنافع الكثيرة أو استجلبت به المضار العظيمة .

ورأى شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن المسبَّب لا يوجد الا بسببه ؛ فان أحدنا لو أراد أن يفعله ، ولمّا تقدم سببه ، لاستحال ذلك منه . فقال لأجل ذلك : انه عند السبب يستحق ثواب المسبب اذا كان المعلوم فى المسبب أنه يوجد لا محالة . ورأى أن عند وجود السبب قد خرج المسبب من أن يكون مقدورا له ، وصار فى حكم الواقع ، حتى لو أراد التوصل الى أن لا يقع لتعذر عليه ، فحكم بذلك بأنه قد صار فى حكم الموجود فى باب استحقاقه ثوابه عند ايجاد السبب . ولذلك لا يحسن ، وقد أوجد السبب ، أن يؤمر بالمسبب أو ينهى عنه . كما لا يجوز أن يؤمر بنفس السبب وينهى عنه . فدل ذلك على أنه فى باب كونه فى حكم الموجود ، بمنزلة السبب . فيجب أن يستحق به ثوابه ويستحق عنده ثواب المسبب . ولذلك يصح / من فاعل السبب أن يتوب فيزيل عن نفسه العقاب الذى يستحقه بالسبب والمسبَّب . ولولا أنه قد استحقهما جميعا قبل ايجاد المسبب ، لما صحت التوبة منه .

وقد علمنا أن الرامى بالقوس اذا علم أن الاصابة تقع بمؤمن ، أنه يمكنه التوبة قبل الاصابة . ولولا صحة ذلك ، لأدى الى أن يقبح تكليفه . لأنه كان لا يمكنه اخراج نفسه من أن يستحق العقاب ، الى أن يستحق الثواب بالطاعات التى كلفها . ولولا أن الأمر كذلك لوجب ، اذا رمى ثم مات عقيبه ، أن يكون مستحقا للعقاب على الاصابة بعد الموت بأوقات . ومن حق الميت أن لا يستحق العقاب على الفعل الواقع فى حال موته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه استحق العقاب على السبب فيما خصه وخص المسبب جميعا . ولولا أن الأمر كذلك ، لوجب اذا كان السبب صغيرا والمسبب كبيرا أن يكون متى فعل السبب ثم مات قبل وقوع المسبَّب أن يكون من أهل الجنة ، ثم صار من أهل النار بعد موته بفعل كان لا يمكنه التفضى منه . وهذا أعظم من قول المُجبرة : انه يستحق العقاب بفعل لا يمكنه أن يتركه ويعدل عنه الى ضده .

فان قيل : انكم متى قلتم : انه يستحق عقاب المسبَّب فى حال فعل السبب فقد دخلتم فى مثل قول المجبرة ، لأنه قد استحق العقاب على فعل لم يحضر وقته ولا يصح وجوده فى تلك الحال التى استحق العقاب فيها ، وهذا مضارع لقول المجبرة .

قيل/ له : انه وان كان كذلك ، فانما يتوصل بالسبب الى ايجاد المسبَّب. فاذا فعله وخرج المسبَّب من أن يكون مقدورا له ، صار فى حكم الموجود الواقع فاستحق العقاب به وان لم يوجد ، لأنه قد حصل فى حكم الموجود بوجود سببه . يبين ذلك أنه بعد ايجاد السبب لو رام أنه لا يوجده لوُجد لا محالة ، ولا يتعلق وجوده باختياره ؛ ولو عجز بعد وجود المسبَّب

أو مات كان لا يخل ذلك بوجود المسبّب . فمن هذا الوجه صار فى حكم الواقع فاستحق به العقاب ، وهذا بمنزلة قولنا : انه اذا أمر غلامه بالعطية، وأعطى ، فانه يستحق الشكر ؛ وان كانت العطية من فعل غلامه ، لما صارت كأنها من قبله ولمّا أثرت فى التمليك بأمره فجلب محل فعله فى الحقيقة واستحق الثواب بها . فكذلك القول فى استحقاق العقاب على ما لم يوجد من المسبّب عند وجود السبب .

وان قال : أفليس قد يجوز أن يوجد السبب ثم يمتنع وقوع المسبّب لمانع . فكيف يصح أن يستحق عقاب المسبّب عنده ؟

قيل له : انما يستحق ذلك اذا كان المعلوم أن المسبّب يوجد ، فأما اذا علم أن المنع يقع عنه فلا يجوز أن يستحق فيه العقاب البتة ، فكيف يقال : انه يستحقه فى حال السبب أو فى حال المسبّب ؟

فان قال : فهذا دليلى عليكم ، لأنه لو استحق العقاب على المسبّب فى حال فعله للسبب اذا علم أنه سيوجد ، لوجب أن يستحقه ، وان علم أنه لا يوجد . لأن ما اليه فى الحالتين لا يختلف سواء وقع المنع او حصلت التخلية . ولا يتغير ذلك بتغير أحواله فى / القدرة أو العجز أو العلم او الجهل .

قيل له : انه لا يجوز أن يستحق العقاب على ما لا يقع من القبيح البتة، لأن استحقاقه يتبع وقوعه كما يتبع قبح الواقع . فلو كان الواقع حسنا ، كان لا يستحق العقاب به ، فبأن لا يستحق ذلك اذا كان غير واقع البتة أولى . فلا بد من كونه واقعا ، وأن يعلم أنه سيقع لا محالة ، فيدخل فى حكم الواقع اذا وجد سببه من قبل . فلذلك فصلنا بين الحالين ، وقلنا :

متى وقع المسبَّب فان العقاب عليه وعلى السبب يستحق فى حال وجود السبب ، ومتى علم من حاله أنه لا يقع ويقع المنع عنه ، لم يجز أن يستحق العقاب عليه . ويبين ذلك أنه لو كان ذلك المسبب مما يصح أن يبتدئه اوجب مع حصول المنع أن لا يستحق به العقاب لامتناع فعله عليه ، فكذلك يجب فيه اذا كان مسببا .

فان قيل : أليس قد يصح من نفس فاعل السبب أن يمنع المسبَّب من الوقوع بأن يتراخى وجوده ، ويتمكن هو من فعل ضده فيمنع من وجوده؟ فقد صار وجوده من هذا الوجه يتعلق به من حيث يصح أن ينسب الى أن لا يوجده ، فيجب أن يكون فى حكم المبتدأ من الفعل فى أنه لا يستحق العقاب به الا فى حاله .

قيل له : انه ، اذا منع من فعله ، خرج من أن يستحق به العقاب البتة ، وانما يستحق ذلك اذا لم يفعل المنع . وقد علمنا أنه والحال هذه لا يصح ان يكون المسبَّب فى مقدوره حتى يتعلق بقدرته ، فيجب أن يستحق العقاب فيه وفى المسبَّب فى وقت السبب ، على ما ذكرناه . ويبين الحال ما قدمناه أنه اذا أمر غلامه بالعطية ، / فأفسد الشىء ، لم يستحق الأمرُ الثوابَ على ذلك ، وان كان ما اليه فى الحالين لا يتغير لما كان الفعل غير واقع . فكذلك القول فيما قدمناه .

ثم رأى رحمه الله أن المسبَّب ، فى أنه من فعل فاعل السبب ، كنفس السبب ، وفى أن وجوده متعلق بقدرته وبه ، كهو ؛ ورأى أن السبب منفصل من المسبَّب ، لأنه قد يجوز وجوده ، ولا يقع المسبَّب بأن يحصل عنه منع على بعض الوجوه . ورأى أن المسبَّب قد يصح حصول أمثاله ولا سبب ، على

بعض الوجوه . فقال ، لأجل ذلك : ان عقاب المسبَّب اذا كان معصية منفصل من عقـاب السبب ، وأنه كما وجب أن يعتبر فى نفس السبب أن لا يستحق العقوبة عليه الا عند وجـوده من قبـله ، فكذلك يجب فى المسبَّب أن لا يستحق عليه العقوبة الا وقد وجد . فكما لا يجوز فى السبب أن تتعلق به العقوبة اذا كان المعلوم أنه سيوجد عند حصول الدواعى اليه ؛ بل وجب أن يقال : انه ما لم يوجد فالعقوبة غير مستحقة عليه ، وان تقدمت الدواعى والأمور التى تقتضى فعله للسبب لا محالة . فكذلك لا يجوز أن يقال مثله فى المسبب ، لأن السبب فى أنه كالجهة ، لوجوب وجوده على بعض الوجوه ، كالدواعى فى نفس الفعل . فكما لا يجب عند وجودها أن يستحق العقاب على نفس السـبب ، بل وجب القضاء بأنه يستحق اذا وجد ، فكذلك القول فى نفس المسبَّب .

فان قيل : فيجب على هذا فيمن رمى مؤمنا أن لا يمكنه التوبة قبل وصول الرمية اليه . وهذا يوجب ، لو مات قبل الاصابة ، أن / يكون من أهل النار ، ولا يتمكن من ازالة العقاب .

قيل له : انه رحمه الله يجيب عن ذلك بأن التوبة قد تصح من الواقع ، ومما سيقع اذا تقدم سببه . كما قد تصح مما يعلمه من العقاب ، ومما يظنه مع تجويزه خلاف ماظنه . فكما لا يقتضى بالتوبة عى العقاب المقطوع به دون المجوّز المظنون ، فكذلك يقضى بها على الواقع دون ما هو فى حكمه من المتولد الذى قد تقدم سببه . وانما كان كذلك ، لأن الوجه فى وجوب التوبة هو دفع المضرة ، وقد ثبت فى العقول أن المضار يجب دفعها على كل هذه الوجوه . الا ترى أن ما حصل من المضار قد يدفع تأثيره بما يفعل من

الأفعال ؛ وكذلك ما يخشى من المضار أن يقع ، يلزم دفعه بما يمكن ذلك فيه ؟ ولذلك ترى العقلاء يتوصلون الى ازالة الأذى بالديون والأمور الواجبة ، وقد يتوصلون بالمشاق الى أن لا يتحملوا الديون والغرامات وأن فى أحد الوجهين سبب المضرة حاصل ، وفى الوجه الآخر مترقب ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه .

فان قال : فكيف يصح الندم على ما لم يقع ، والتوبة عندكم هى الندم على بعض الوجوه ؟

قيل له : ان الأمر اذا صار فى حكم الواقع ، صح أن يندم عليه كندمه على الواقع . فلا يمتنع أن يندم على الاصابة وان لم تقع ، كما يندم على الرمية التى هى سببها ، وتصير الاصابة من حيث خرجت عن أن تكون فى مقدوره بمنزلة سببها فى صحة الندم عليها . وهذا كما نقوله من أن الندم قد يصح فيما نظنه ، ويصح على ما نعلمه ، وان اختلفت حالهما . فهذا وجه . والصحيح من الجواب أن يقال : ان الندم على السبب يحل محل الندم عليه وعلى المسبب اذا وقعا جميعا . / فكما يكون هذا الندم توبة صحيحة منهما جميعا ، فكذلك الندم على الرمية بانفرادها ، اذا كان المعلوم أو المظنون أنها توجب الاصابة لا محالة لقبحها ، وقبح ما يجب عنها يقوم فى اسقاط العقاب المستحق بهما جميعا مقام الندم الأول ؛ وذلك صحيح فى الندم . ألا ترى أنه يزيل العقاب اذا تعلق بالقبيح على التفصيل وعلى الجملة ، وان كان تعلقه فى الوجهين يختلف ؟ فكذلك ما ذكرناه . وهذا ظاهر ، على ما بيناه ، من أن الندم يرجع الى الاعتقادات ، لأنه بتصور الانسان حال المضرة فى المسبب اذا وقع سببه كتصوره ذلك فيه اذا وقع

بنفسه ، فيصح معنى الندم والغم والأسف فيهما جميعا ، فلا معترض عليه بهذا الكلام .

فان قيل : فيجب على هذا المذهب أن تقولوا فى فاعل السبب : انه من أهل الجنة ، فاذا مات ، ثم وقعت الاصابة التى هى كبيرة ، أنه يصير من أهل النار . وهذا يؤدى الى تغير حاله ، وقد مات ، بأن يكون كان من أهل الجنة والثواب والولاية ، ثم يصير من أهل النار والعقاب والعداوة . وقد علمتم أن الموت يحيل تغير هذه الأحكام ، لأنه أكبر من زوال العقل والقدرة ، فاذا منعا من تغير هذه الأحوال ، فبأن يكون الموت مانعا منه أولى .

قيل له : ان هذا الضرب من التشنيع ان لزم قائلى هذا القول فهو لازم لأهل المقالة الأولى ، بأن يقال : يجب أن تتغير حال المكلف فى العقاب والثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان. فان جاز ذلك ، وان كان المتعالم / من حال المكلف أن حاله تتغير فى هذا الباب بما يوجد فى حال حياته وعقله، ليجوزن ما ألزمتمونا من تغير حاله وقد مات . ولا فرق بين من شنع بذلك، وبين من شنع فى أصل المتولدات بأن قال : ان قولكم بها يؤدى الى كون الميت فاعلا بعد موته . فكما أن ذلك لا يضر اذا اقتضاه الدليل ، فكذلك القول فيما ذكرتموه . واذا صح أن يوجد منه المسبب وهو حى عاقل ، ثم يموت فيحصل المسبب بعد زمان ويكون عند وجوده فعلا لذلك الميت فى الحقيقة وان كان سبب وجوده قد تقدم ، فكذلك لا يمتنع فى مثله أن يوجب تغير حاله وهو حى عاقل . فاذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يوجب تغير حاله بعد موته ، وذلك يسقط ما سأل عنه . وانما صح ذلك من قبل أن

استحقاق هذه الأحكام لا يتعلق بالحياة . واذا كانت فى الأصل يجوز أن تستحق ولا تتعلق بما ذكرناه ، فما الذى يمنع من تغيرها باستحقاق غيرها والمستحق ميت ؟ الا ترى أن فرعون هو مستحق للعقاب والعداوة والذم بعد موته ، كاستحقاقه لذلك فى حال حياته ؟ فلذلك حسُن منا لعن الفراعنة بعد موتهم ، ويحسن منا مدح الانبياء والمؤمنين بعد موتهم ، وتعظيمهم وتبجيلهم . فما الذى يمنع أيضا ، مما ذكر اه ، من تغير حال الميت اذا مات على الولاية فيستحق العداوة والعقاب بالاصابة الواقعة عن رمية تقدمت منه ؟

فان قيل أن جاز ذلك ليجوزن أن تتغير حاله ، فيزول عنه الثواب الى العقاب بفعل غيره . لأن الواقع بعد موته فى أنه لا يتعلق وجوده وعدمه باختياره[1] ، / بمنزلة فعل غيره ، وهذا يلزمكم مذهب الجبر .

قيل له : ليس كما ظننته ، لأن هذا الواقع بعد موته هو واقع منه فى الحقيقة ، من حيث اختار سببه وأوجده على الوجه الذى يوجب هذا المسبَّب ، وقد كان يصح أن لا يفعله ، وأن يفعله على وجه لا يولد هذا المسبَّب ؛ فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبَّب وهو ميت كتعلقها به لو كان حيا ، لأن ما اليه فى الحالين لا يختلف . وليس كذلك فعل غيره ، لأنه لا يتعلق به أصلا ، لا فيما يرجع اليه ولا فى سبب له أو ما يجرى مجراه .

فان قيل : ألستم تقولون : ان الملجىء غيره الى الفعل القبيح يكون فى حكم الفاعل له فى أنه يستحق الذم والمدح ، وان كان ذلك القبيح من

---

(١) باختياره : فى النص «وباختياره»

فعل غيره . فقد أجريتم فعل الغير مجرى فعله الواقع عن سبب كان منه ، فينبغي أن تقولوا فى فعل الغير بعد موته ما قلتموه فى السبب المتولد عن سبب وجد فى حال حياته .

قيل له : انا قد نبهنا على الجواب عن ذلك ، لأن فعل الملجأ يتعلق فى كيفية وقوعه بفعل الملجىء فلم يمتنع أن يتعدى حكمه اليه . وان كنا لا نقول فى الملجىء : انه يستحق العقوبة على فعل الملجأ ، وانما يستحقه على فعله ، ويعظم ما يستحقه من حيث يؤدى الى فعل الملجأ . ونحن نجعل الملجأ معذورا فيما وقع منه من حيث ألجأه الملجىء اليه ، فنجعل الجاءه وجها لزوال الذم عن الملجأ . فمن هذين الوجهين يسقط ما سأل عنه فى هذا الباب الجاء . /

فان قيل : ألستم تقولون : ان السيد اذا أمر غلامه بعطية زيد درهما ، أنه يستحق الشكر على العطية الواقعة من غلامه ، وان كانت فعلا لغيره ؟ فقد أجريتم فعل غيره مجرى فعله . واذا قلتم : انه يستحق ذلك الشكر عند الأمر ، اذ اضافته العطية الى الأمر بها يستحق الشكر ، وانما يستحقه لايصاله النفع الى غيره على وجه الاحسان ، وايصال ذلك قد يكون بفعله وقد يكون بغيره ، فيجرى مجرى الآلة له ، وقد يكون بأن لا يفعل فعلا . الا ترى أن حكيما لو قال لغيره : اذا رأيت بين يدى درهما ، وقد سكت عن مخاطبتك ، فاعلم أنى أردت تمليكك ذلك وأن تتاوله وتنتفع به ؛ فمتى شاهده على هذه الصورة يحسن منه ان يتناول ذلك ، ويكون محسنا ، ويستحق الشكر وان لم يفعل فعلا . فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه . فأما استحقاق الشكر عليه ، عند الأمر ، فهو الصحيح وان كان كلام شيخنا

أبى هاشم ، رحمه الله ، قد اختلف فيه على الوجه الذى حكيناه فى السبب والمسبب . لأن فى هذا الموضع لا يستحق الشكر على تلك العطية ، وانما يصير وجها لعظم موقع أمره . وليس كذلك الحال فى المسبب ، لأنه يستحق عليه العقوبة ، وانما الكلام فى وقت استحقاقه العقوبة عليها ؛ فهذا هو الفرق بين الأمرين .

فان قال : فيجب على هذا القول اذا فعل السبب واجتهد فى أن يفعله على الوجه الذى يولد الاصابة فى المؤمن ، أن يستحق عليه قدرا من العقوبة اذا وقع المسبَّب . ومتى وقع المنع منه لا من قبله ، أن يستحق دونه . / وهذا يؤدى الى أن يختلف استحقاقه للعقوبة من غير وجه يوجب الفصل .

قيل له : انا نقطع فيما سألت عنه أنه لا يستحق العقوبة التى من حقها أن تستحق على المسبَّب اذا لم يقع ، لأنه انما يستحق عليه ذلك لأجل وقوعها . فاذا علم أنها لم تقع ولا تقع ، فمحال أن تستحق به العقوبة . وليس كذلك اذا وقعت ، لأنها قد وجدت على الوجه الذى يستحق العقاب بها . ولا يبعد فيمن حاله ما وصفته أن يزداد ما يستحقه من العقاب على السبب من حيث اجتهد فى ايقاعه على الوجه الذى يولد المسبب وان لم يقع ذلك ، وان كان لا يبلغ مبلغ القدر الذى يستحقه اذا وقع . وهذا بمنزلة ما ذكرناه من الآمر والعطية أنها اذا قارنته كان المستحق أكبر منه اذا لم تقارن ، وان[1] كان الآمر قد اجتهد فى أن يأمر بالظلم والاحسان على الوجه الذى يدعو الى امتثال أمره . وهذا بين فى اسقاط ما سأل عنه .

---

(١) وان : فى الأصل « فان » .

واعلم ، أن الذى بصرناه من هذين المذهبين فى شرح الجامع الصغير وغيره القولُ الآخر ، واعتمدنا فى ذلك على أن من حق العقاب أن لا يستحق بالفعل الموجود اذا لم يوجد على وجه يقبح عليه . فبأن لا يستحق به وهو معدوم أو'لى ، لأن وجوده لا على الوجه الذى يقبح أقرب الى وجه الاستحقاق من عدمه . فاذا لم يستحق عليه العقوبة ، والحال ما ذكرناه ، فبأن لا يستحق عليه وهو معدوم أو'لى .

فان قيل : ان الاصابة وان كانت معدومة فى حال وجود سببها / فهى فى حكم الموجود من حيث يعلم أنها ستقع لا محالة عن السبب المتقدم ؛ وليس كذلك الحال فيما وجد على وجه لا يقبح عليه ، لأنه لا يقتضى فى المستقبل وقوعه على وجه يقبح عليه فيقال : انه يستحق به العقوبة للأمر المترقب .

قيل له : ان الذى سألت عنه ، اذا صح ، فانما يقتضى أن يستحق على السبب العقوبة ، من حيث تولد الاصابة ومن حيث يعلم وقوعها لا محالة . وهذا مما لا ننكره ، لأنه لا يمتنع فيما لم يقع أن يصير وجها لعظم الواقع ؛ وعلى هذا الوجه نرتب القول فى كثير من الأفعال التى تعظم لغيرها . وانما أنكرنا القول بأن فاعل السبب يستحق عقوبة المسبَّب وهو غير واقع ، فقلنا . اذا كان لو وقع على الوجه الذى لا يقبح لم تستحق به العقوبة ، فكذلك اذا لم يقع . وكما ينظر فى استحقاق العقوبة بالفعل أن يقع على الوجه الذى يقبح ، حتى لو وقع فى أوله لا على الوجه الذى يقبح ، ثم انتهى الى أن يحصل على الوجه الذى يقبح ، لم يجب أن تستحق به العقوبة فى الأول ؛ فكذلك القول فيه ، ما دام معدوما غير واقع . ألا ترى أن من جوّز البقاء على الاعتقاد ، فلابد من أن يقول فى التقليد اذا ضامه العلم

المجانس له أن يصير علماً فيستحق عنده عليه المدح ، ومن قبل ما كان يستحق ؛ فكذلك القول فيما ذكرناه . ولم نورد هذه المسألة الا على جهة التقدير ، لأن فى جواز ذلك فى الاعتقاد خلافا كبيرا .

واعلم ، أن المسبّب يستحق فاعله عليه العقاب ، لا أنه يستحق على السبب / زيادة عقاب لأجله . فاذا صح ذلك ، فيجب أن يعتبر دخوله فى استحقاق العقاب عليه أن يوجد ، كما يعتبر ذلك فى نفس السبب وليس كذلك الحال فى العقاب الذى يستحقه على فعله ويعظم استحقاقه عليه لأجل فعل غيره ، نحو من سنّ سُنّة سيئة يعلم أنه يقتدى به فيها ويعمل بها [(١)] فى المستقبل لأجل فعله لها . لأن فى هذا الوجه انما يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به ، ويصير فعل غيره وجها يعظم فعله . ففى هذا الباب لا يعتبر وقوع الأمر الذى به يعظم ، بل العلم بأنه سيقع كوقوعه فى أنه يعظم به لا محالة . وهذا كما نقوله فى الخبر : انه لا فرق فى كونه كذبا بين مضامة مخبره على خلاف ما تناوله له فى حاله ، وبين أن يكون هذا هو المعلوم من حاله فى المستقبل فى أن كونه كذبا ؛ وقدر العقوبة المستحقة به لا يختلف لما كان حال المخبر كالوجه فى كونه كذبا وقبيحا ، فلم يعتبر وقوعه ؛ فكذلك القول فيما قدمناه فكل مسألة وردت عليك ، فأين الجواب عنها على هذين الأصلين ؟ فان كان من الباب الذى يستحق به العقوبة به نفسه ، فيجب أن لا يستحقه الا فى حال وجوده ، كما ذكرناه فى المسبب . وان كانت العقوبة لا يستحقها به ؛ وانما يعظم ما يستحقه لغيره من القبائح لأجله ، فيجب أن لا يمتنع من تقدم

(١) بها : فى الأصل « به » .

الاستحقاق وأن يجوّز حصول المزية فى العقوبة ، وان كان حاله يحصل كذلك غير واقع / على ما نقوله فى الآمر والعطية الى غير ذلك ، فالباب مستمر عليه .

فان قيل : اذا قلتم : انه يستحق العقاب على الاصابة عند وقوعها ، وقد تتقدم موت الرامى ، فيجب أن يكون مستحقا لذلك بعد موته .

قيل له : ان هذه المسألة انما تصح فيمن تعمد الرمية وقصد بها الاصابة ؛ لأنه ان لم يقصد بها ذلك ولم يتعمدها كان مخطئا ، ولا يستحق مَن هذا حاله العقوبة على المسبب لأنه فى حكم الواقع من النائم والساهى . فاذا صح ذلك ، وكان فى حال فعله الرمية قد تعمد الاصابة وقصدها ، فيجب أن يستحق العقوبة على ما فعل . ومتى وقعت الاصابة أن يستحق العقوبة عليها ، وان كان قد مات . وقد بينا من قبل فى أن هذا السؤال أنه يرجع على من قال القول الأول ،بل يوجب ابطال القول بالتولد . فاذا لم يلزم ذلك ، فكذلك لا يلزمنا فيه ما ظنه السائل . وعلى هذا القول لا نحتاج الى التعسف فى باب التوبة والى الكلام فى كيفية الندم على مالم يقع ، لأنا لا نوجب استحقاق العقوبة على المسبَّب قبل وقوعه ، فيقال لنا : فكيف يتوب منه ؟

فان قال : فان المسألة لازمة لكم ، بأن يقال : يجب اذا فعل السبب وصحت التوبة منه ، والمعلوم أن المسبب سيقع لا محالة ، أنه لا يمكنه الاحتيال فى ازالة ما منه يستحقه من العقوبة . وهذا يوجب أن يدخل فى استحقاق العقوبة على وجه لا يمكنه أن يزيل عن نفسه .

قيل له : ان ذلك غير ممتنع عندنا . ألا ترى أن الفعل القبيح الذى

يستحق به العقوبة لا سبيل له الى التحرز من تلك / العقوبة قبل أن يفعله ؟ فغير ممتنع مثله فى نفس المسبب .

فان قال : ان ما يبتدئه من القبيح يمكنه أن لا يفعله ، كما يمكنه بعد فعله أن يتوب منه ؛ فله الطريق الى التحرز من عقوبته فى الوجهين جميعا . وليس كذلك حال المسبَّب ، لأنه لا يمكنه أن يتوب منه ، وذلك يؤدى الى ما ألزمناكم .

قيل له : ان توبته من السبب تغير حال المسبَّب عندنا ، فيصير بعد التوبة مما لا تستحق به العقوبة ، وان كان لولا التوبة لكانت تستحق به ، فلا يؤدى ما نقوله الى لزوم ما سألتمونا عنه .

فان قال : وكيف تكون التوبة من قبيح مغيّرا حال قبيح آخر ، ومخرجا له من أن تستحق به العقوبة ؟ وهذا أعظم مما أردنا أن نلزمكم .

قيل له : انه لا يمتنع فى التوبة ما ذكرناه بأن نفس السبب اذا أوجب وجود المسبب فبذل المجهود فيه تغير حال المسبَّب ، لأنه يصيره كأنه لم يفعل السبب . الا ترى أنا نقيم التوبة من القبيح مقام أن لا يفعل القبيح ، وأن يخرج من أن يكون فاعلا له ؟ لكنه لمّا لم يمكنه ذلك ، أقمنا التوبة مقامه فى ازالة العقوبة . فاذا صح أنه لو تمكن من أن يصير غير فاعل للسبب المتقدم ، كان يكون غير فاعل للمسبب من حيث كان انما يفعله بالسبب لا بنفسه . فكذلك التوبة من السبب القائمة مقام أن لا يفعله تغير حال المسبب وتغيّره ، وقد وقع ، كأنه لم يقع منه ، فلا يستحق العقوبة عليه . / فهذا بيّن فى كيفية تأثير التوبة من السبب فى المسبَّب . وليس كذلك حال ما قالوه ، لأنهم أوجبوا أن عقاب المسبَّب ، ولمّا وقع ، مستحق ؛

فلزمهم أن يجوّزوا التوبة من المسبب ، ولمّا وقع ، على الحد الذى يقع من السبب ؛ وان كان الكلام فيه على ذلك القول يقرب على ما قدمناه ؛ لكنه على هذا الوجه أبين . ويبين صحة ما ذكرناه أن الرامى مؤمنا اذا علمناه متعمدا لذلك ثم أردنا أن نذمه ، لم يحسن منا أن نذمه القدر الذى لنا أن نذمه اذا علمناه كذلك وعلمنا وقوع الاصابة والقتل بعده . فصار انضمام ذلك الى السبب المتقدم يوجب أن يحسن منا أن نذم قدرا زائدا ، فذلك يدل على أنه استحقه فى حال وقوع المسبب . ألا ترى أنه غلب على ظننا ، بل لو خبرنا بعضُ الأنبياء أن المسبَّب سيقع لا محالة ، لكان الحكم الذى ذكرناه لا يختلف . ولا فرق بين من ادّعى اختلاف ذلك ، وبين من ادعى ما يذهب اليه بعض المجبرة من أن الذم يحسن على المعلوم من القبائح على ما اعتلوا به فى أنه يحسن منه تعالى تعذيب الطفل من حيث علم أنه لو كلّفه لكفر ، الى غير ذلك . فاذا بطل ما قالوه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وهذه الجملة قد أثبتت أن من لزمه النظر والمعرفة أنه يستحق الثواب على النظر فى حاله ، ويستحق على المعرفة القدر الذى من شأنه أن يستحق عليه من الثواب عند وقوعها ، لأنه يستحق كلا القدرين عند وجود النظر ، لأن الكلام فى الثواب كالكلام فى العقاب فى باب المتولدات . وينبغى أن يكون هذا حال سائر النظر الذى يجب ، وسائر / ما يتولد عنه من المعرفة ، لأن الطريقة فى الجميع واحدة . وأما النظر الواجب حالا بعد حال فلا تعلق لبعضه ببعض ، لأن بعضه لا يولد بعضا كتوليده للمعرفة ، فيجب أن يستحق بكل نظر منه الثواب فى حال فعله لأنه مبتدأ لا سبب له يقدم .

فان قال : أليس انما يصح أن تنظر فى حدوث الأعراض بعد تقدم النظر فى اثباتها ؟ فقد احتاج هذا النظر فى وجوده الى ذلك النظر .

قيل له : وان احتاج اليه ، فهو غير خارج من أن يتعلق وجوده باختياره ، ويصح أن يبتدئه ، ويصح أن لا يفعله . فيجب أن يتعلق بما تقدم ، كما لا يتعلق ما يفعله من العلم والارادة بحياة القلب ، وان كانا يحتاجان اليه . وانما قلنا فى أحد الوجهين فى السبب والمسبّب ما تقدم ذكره ، لأن بوجوده يخرج من أن يكون متعلقا بالقادر بعد تقدم سببه ، وليس كذلك الحال فى ترتيب النظر على النظر . فأما الكلام فيمن لا يفعل النظر الأول ولا يفعل ما بعده من النظر ، فقد بينا اختلاف قوله رحمه الله ، وأنه صرح فى الجامع الصغير بأنه لا يستحق العقاب بأن لم يفعل النظر المتأخر عند اخلاله بالنظر الأول ، وأنه يستحقه فى الحال التى لو فعله وفعل ما قبله لا يستحق به الثواب . ونصّ فى نقض المعرفة على أنه متى أخل بالنظر الأول ، وكان المعلوم أنه يبقى الى الوقت الذى يمكنه استيفاء جميع الواجب من النظر ، بأنه يستحق عقاب جميعه فى حال اخلاله بالنظر الأول . وذلك لأن بانتفاء النظر الأول / يتعذر ايجاد ما بعده من النظر ، حتى يصير فى حكم المستحيل منه من حيث كان فرعا عليه أو على العلم المتولد عنه . واذا وجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول ، على ما بينا ، حل من هذا الوجه محل ما يجب وجوده بوجوده من مسبب السبب . فكما يجب فى ذلك عنده أن يستحق العقاب والثواب عند السبب فى أحد القولين ، فكذلك القول فيما يجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول . ويبين ذلك أن تعلق انتفاء ذلك بانتفاء النظر الأول أقوى من تعلق وجود السبب بالمسبب ، لأن المسبب قد لا يوجد مع وجود

سببه لمنع حادث . وليس كذلك انتفاء ما بعد النظر الأول ، لأنه يجب انتفاؤه لا محالة لأجل انتفاء النظر الأول . فاذا وجب فى السبب والمسبب ما قدمنا ، فبأن يجب ذلك فى النظر أولى . ويبين ذلك أن المخل بالنظر الأول لو كان استحقاق عقابه على أن لا يفعل ما بعده من النظر مترقبا ، لكان يصح على بعض الوجوه أن يفعل ذلك أو يفعل أمثاله . فذا تعذر ذلك مع اخلاله بالنظر الأول ، فيجب أن يكون مستحقا للعقاب على أن لم يفعل الكل فى حال اخلاله بالنظر الأول . ويبين ذلك ، أنه متى أخل بالنظر الأول فقد يلزمه فى المستقبل أن يستأنف النظر فيعرف الله ؛ ولا يجوز ، وقد لزمه ذلك ، أن يستحق العقوبة على أن لا يفعل النظر فى هذه الأوقات وقد لزمه التشاغل بغيرها ، لأنه يؤدى الى أن يستحق العقوبة بأن لا يفعل ما لو فعله لكان مستحق العقوبة به . وهذا يؤدى الى أن لا يمكنه أن ينفك من القبيح ، لأنه اما أن يفعل النظر المخصوص أو لا يفعله ، فيجب أن يكون مستحقا / للعقاب فى الوجهين ، وهذا محال ، فيجب فساد ما أدى اليه .

فان قيل : وكيف يؤدى الى ما ذكرتم ؟

قيل له : لأنه متى أخل بالنظر الأول ، ولزمه فى المستقبل أن يفعل مثل النظر الأول ، لم يصح فى تلك الحال أن يفعل النظر الثانى الذى لو كان قدم النظر الأول للزمه فعله . فيجب بذلك ، ان فعل النظر الثانى ، أن يستحق العقوبة ، واذا لم يفعله فكمثل ، على ما بيناه ؛ وفى هذا من الفساد ما قدمنا ذكره .

فان قيل : فيجب ان كان يستحق العقوبة على أن لم يفعل سائر النظر عند اخلاله بالنظر الأول ، أن يكون تعالى لو اخترمه وقد أخل بالأول

أن لا يخرج من أن يكون مستحقا له ، كما قلتم فى السبب : انه اذا فعله ثم اخترم ، أنه يستحق العقوبة عليه ، واخترامه لا يمنع ذلك فيه .

قيل له : لا يجب ذلك . لأنه تعالى لا يجوز أن يكلفه أجزاء النظر حالا بعد حال الا وقد يضمن تمكينه من فعلها . وذلك لا يتم الا بتبقية الأوقات التى تمكنه ، لو أطاع ، استيفاءَ جميع الواجب من النظر .

فان قيل : انه تعالى وان كان قد يضمن ذلك ، على ما ذكرتم ، فقد يصح ما سألناكم عنه بأن نقول : فلو اخترمه وقد أخل بالنظر الأول ، كيف يكون الحال فى العقاب الذى يستحقه ؟

قيل له : ان المسألة على جهة التقدير قد تصح كما ذكرته ، والصحيح أن يقال : انه تعالى لو اخترمه كان لا يستحق العقوبة بأن يفعل سائر الأجزاء من النظر ، لأنه / يكون قد أتى فى أن لم يفعله من جهته تعالى بأن اخترمه ، فلو عاقبه على ذلك لكان معاقبا له على أمر قد منعه من فعله ؛ فذلك لا يصح .

فان قيل : فهذه المسألة راجعة عليكم فى السبب والمسبب .

قيل له : ليس الأمر كذلك ، لأن اخترامه لا يخرج المسبب من أن يقع وقد تقدم سببه فى حال حياته على الحد الذى يقع اذا لم يخترم ؛ فلذلك صح أن يستحق العقاب عليه ، وان اخترم . وليس كذلك الحال فى أجزاء النظر ، لأنها تبتدىء فعلا ، فلا تكون بعد الاخترام بأن يكون قد أتى من قبله تعالى من حيث امتنع عليه فعلها ، بأولى من أن يكون قد أتى من قبل نفسه من حيث لم يفعل النظر الأول الذى هو مقدمة سائر أجزاء النظر وبها يصح منه ايجاده . فلذلك قلنا : انه لو اخترمه ، لم يستحق العقوبة

على أن لم يفعل سائر أجزاء النظر ، وانما يستحقه من حيث أخل بالنظر الأول . فلا يمتنع أن يستحق بهذين عقوبة الجميع فى الوقت الأول ، على ما بيناه .

واعلم ، أن الصحيح من القولين ما ذكره رحمه الله فى الجامع الصغير ، وذلك أن كل جزء من النظر قائم بنفسه فى أنه مما يبتدئه المكلف فعلا ، ولا يتعلق وجوده بوجود ما يقدم الا من حيث كان فرعا عليه . لأنه قد يصح أن يطيع فى النظر الأول ثم يعصى فيما بعده ، كأنه يطيع فى النظر فى التوحيد ويعصى فى النظر فى العدل أو فى النظر فى النبوات . فصار النظر فى النبوات لا تعلق له بالنظر فى التوحيد والعدل ، ولا يتعلق وجوده بوجود ما لا يبتدىء فعلا ، ويقع بالدواعى والاختيار ، فهو منفصل عنه على كل وجه . فاذا صح ذلك وجب ، كما اعتبر ما يستحق به من الثواب / فى حال ايجاده له لا فى حال النظر الأول ، أن يعتبر عقابه فى تلك الحال ، فيستحقه اذا لم يفعله فى ذلك الوقت ، ولا يستحقه فى حال النظر الأول .

يبين ذلك ، ما قدمناه ، من أنه لو استحقه فى حال اخلاله بالنظر الأول ، لكان يستحقه وان اخترمه . لأن إخترامه لا يخرج سائر النظر من أن يجب انتفاؤه بانتفاء النظر الأول ، كما يجب ذلك فى حال بقائه ، فكان يجب أن يستحق العقوبة فى الحالين . وذلك كما نقوله فى السبب والمسبب : انه لو استحق عقوبة المسبب فى حال السبب ، لم يختلف الحال بين أن يخترم او يبقى فى أنه كان يستحقه اذا وقع المسبب . فكذلك كان يجب أن يستحق مقدار العقوبة على اخلاله بسائر النظر فى حال اخلاله بالأول وان اخترمه ، لأن اخترامه كتبقيته فى وجوب انتفاء سائر أجزاء النظر . فلو كان كذلك ،

لكان مستحقا للعقاب على ما يمتنع عليه فعله لمنع من قبل غيره ، كما يستحقه وان تمكن من فعله . وقد علمنا أن هذا الوجه يمنع من استحقاق العقوبة على أن لا يفعل الواجب : بل يمنع من وجوبه . فاذا صح ذلك ، وجب فساد ما أدى اليه .

فلن قال : انى اقول : متى اخترم أنه لا يستحق ، ومتى بقي أنه يستحق ، فلا يلزم ما ذكرتم .

قيل له :انه اذا كان متى بقى صح أن يقدر فيه الاخترام ، وكان متى قدر ذلك فيه يجب على ذلك القول أن يكون مستحقا للعقوبة على الأمر الذى منع من فعله بالاخترام . فيجب أن يفسد هذا القول فى الحالتين ، وان كان فى أحدهما الاخترام حاصل ، وفى الأخرى/هو مقدر . ولا يمتنع فى المقدر أن يكون كالحاصل فى باب الدلالة على ما نذكره فى مواضع كثيرة .

فان قيل : ان هذا بعينه يطعن فى قولكم : انه يستحق العقوبة على سائر النظر ، وأنها واجبة عليه وقد أخل بالنظر الأول ، بأن يقال : كيف يجب عليه ما يمتنع فعله له ، وكيف يستحق العقوبة على ما هذا حاله .

قيل له : قد بينا أن امتناع الفعل عليه اذا كان لتقصير من قبله ، ولأنه لم يفعل مقدمة ذلك الفعل على وجه لو فعله لأمكنه الاستمرار على أداء الواجب ، فلن يخرج ذلك من أن يكون كان واجبا عليه ومقصرا فى فعله . فأما لو اخترمه تعالى فانه لابد من خروجه من أن يجب عليه ، لأن المنع فيه من قبل غيره لا لتقصير كان منه ؛ وقد أوضحنا الفرق بين الأمرين بما تقدم .

وقد تضمنت هذه الجملة الجوابَ عن سائر ما قدمنا ذكره فى تقوله القول الآخر ، فلذلك لم نعده ؛ فتقيض العبادات أجمع على هذه الطريقة اذا كان بعضها مبنيا على بعض وآخل بأولها . لأن حكم الجميع لا يختلف لكنه ينقسم ، ففيه ما يجب ترتيب بعضه على بعض ، لأنه لا يصح فى الفعل الا كذلك ؛ ومنه ما يترتب بعضه على بعض لأنه لا يحسن فى الحكمة الا كذلك ، وان صح من جهة العقل خلافه .

فصـــل

فى معنى قولنا إنه تعالى قد أوجب على المكلف النظر والمعرفة

ان سأل سائل فقال : كيف يصح لكم هذا القول ، وعندكم أن الواجب/ لا يكون واجبا بايجاب موجب ، وانما يختص بذلك لصفة له أو لوقوعه على بعض الوجوه ؟ وقد أنكرتم على المجبرة هذا القول بأن قلتم : انه لا يجوز أن يكون الواجب يتعلق وجوبه بالأمر والنهى ، وكذلك القبيح . وأنتم الآن ، بهذا القول ، داخلون فى مثل قولهم ؛ بل هم بما ذكروه أعذر لأنهم علقوا قبح القبيح ووجوب الواجب بأمرين معقولين وهما الأمر والنهى ، وأعطوا فيهما حقيقة الاضافة ؛ وأنتم ، فلا يمكنكم ذلك فى اضافة ايجاب الشىء اليه تعالى .

قيل له : انا لا نجوّز أن يكون الواجب واجبا لموجب أوجبه على وجه ، ونجوّزه على وجه آخر ؛ فكل واحد من هذين الوجهين معقول . فأما ما نأباه ، فهو القول بأنه لا صفة للواجب تجب لأجله ، وأنه انما يجب لأجل أمر أو اختيار مختار ، لأن هذا الوجه فاسد عندنا على ما بيناه فى أول باب العدل . والذى نجيزه فى هذا الباب أن يكون واجبا بايجابه تعالى من حيث أعلمنا وجوبه ووَجهَ وجوبه ، أو نصب لنا الدلالة على ذلك من حاله . وجعلنا بحيث يجب علينا الواجب ويقبح منا القبيح ، ونستحق فيهما المدح والذم والثواب والعقاب . وهذا معقول ، وانما صرفنا الايجاب الى هذا الوجه لأن الدلالة قد دلت على أن الواجب لا يكون واجبا لعلة هى

الايجاب ، فيضاف وجوبه الى فاعل علته ، كما نضيف تحرك الجسم الى فاعل / الحركة . لأن رد الوديعة واجب لا لعلة ، وكذلك شكر المنعم ، لكن لأنهما ردّ للوديعة وشكر لمنعم ؛ وكذلك القول فى سائر الواجبات . وقد أوضحنا القول فى ذلك فى أول باب العدل ، فاذا صح ذلك فلابد من أن يحمل الأمر فى ايجابه تعالى علينا الواجبات على أن الغرض به أنه يفعل ما عنده يجب ذلك علينا من الأمور التى قدمنا ذكرها .فاذا صح ذلك وأعلمنا تعالى ، باضطرار أو بدليل ، أن النظر فى معرفته تعالى واجب ، وأن المعرفة واجبة بوجوب النظر الذى يلتمس المعرفة ، وجعلنا على صفة المكلفين على ما نقوله فى هذا الباب ، فقد صح اضافة الايجاب اليه . لكنه لابد عند ذلك من أن يريد منا النظر والمعرفة ، ليصح كونه موجبا لهما . لأنه لو أعلمنا ذلك ونصب الأدلة ثم لم يرد منا ذلك ، لم يكن موجبا . ولو أراد منا ذلك بلا تعريف ولا نصب دلالة ، لكان مريدا لهما على وجه يقبح ، فلا يكون موجبا فى الحقيقة . فلابد من اثبات الأمرين ، وان كان الأولى فى الايجاب الوجه الأول . لأنه تعالى لو لم يرد منا ذلك وقد جعلنا بصفة المكلفين ، وعرّفنا ذلك أو دلنا عليه ، للزمنا النظر والمعرفة ، ولما سقط وجوبهما لفقد الارادة . ولو أنه تعالى أرادهما ولم يفعل هذه الأمور ، لسقط وجوبهما ، ولم يدخلا فى الوجوب بوجود الارادة . فصح أن الوجه الأول بأن نجعله العمدة فى الايجاب أوْلى من الوجه الثانى . وقد بينا ، / من قبل ، فى أبواب التكليف أنه تعالى انما يكون مكلفا بالأمر والارادة ، كما أن المكلّف فى الشاهد لا يكون مكلّفا الا بأن يأمر ويريد ما فيه كلفة ومشقة . والذى ذكرناه ، الآن ، فى ايجابه تعالى أوْلى ، وان كان فى الشاهد

ينتفى أن يكون معنى التكليف ما ذكرناه ، من حيث لا يصح من الواحد منا من التعريف ونصب الأدلة وجعل المكلف على الصفات التى عندها تلزمه الواجبات ما يصح من القديم ، تعالى .

فاذا صحت هذه الجملة ثبت أن قولنا :انه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة له ، معنى صحيح ؟ وان كان قولنا : ان الواجب لا يكون واجبا بايجاب موجب ، صحيحا أيضا ، وأحد المذهبين لا ينقض الآخر .

وقد بينا ، فى باب تقدم ، أن الانسان اذا كمل عقله ، فلابد من أن يعرف عند تبينه الداعى وورود الخواطر وجوب النظر عليه فى طريق معرفة الله . وبينا أن هذا العلم ضرورى على الجملة ، وان كان فى التفصيل يحتاج فيه الى استدلال . فان كان ضروريا فهو تعالى فاعل له . فيصح القول بأنه أوجب النظر ، لأنه فعله وفعل سائر ما ذكرناه ، وان كان مكتسبا ، فلأنه نصب الأدلة عليه ، وهذا بيّن .

فصـــل

فى أنه تعالى[1] بإيجاب النظر يوجب المعرفة

اعلم ، أن الغرض فى ايجاب النظر الوصول الى المعرفة المتولدة عنه . / لأن الوجه : الذى له يحسن ويجب ، يقتضى ذلك ، لأنه انما يحسن من حيث يتطرق به الى زوال الشبه والمعرفة ، فانما يجب تحرزا من المضرة التى انما يتم الغرض فيها بالمعرفة . فلا يجوز اذن أن يجب الا لأجل المعرفة ؛ فكيف يصح أن يوجب تعالى النظر ولا يوجب المعرفة ؟

فلهذه العلة نقول ; انه تعالى اذا أراد النظر من المكلف ، فلابد من أن يريد المعرفة ، واذا أمر بأحدهما ، فلابد من أن يأمر بالآخر . فالحكمة تقتضى أن ايجاب النظر يتضمن ايجاب المعرفة ، وأن ايجاب أحدهما غير ايجاب الآخر . لأن اعلام المكلف حال أحدهما غير اعلامه حال الآخر ، وارادة أحدهما غير ارادة الآخر . لكننا نعلم ، لما قدمناه ، أنه تعالى لابد من أن يوجب المعرفة ويريدها متى أوجب النظر وأراده .

فان قيل : أليس من قولكم : ان السبب يصح من الحكيم أن يريده ، وان لم يرد المسبب ، على ما ذكرتم فى أول الكتاب . فهلا جوزتم أن يريد تعالى النظر ، ولا يريد المعرفة ؟

قيل له : انما نجيز ما ذكرته اذا كان الغرض مقصورا على السبب ، فأما اذا كان به المسبب فلن نجيز ذلك البتة . وبينا أن الغرض فى النظر

---

(١) تعالى : فى الفهرس « سبحانه » .

ليس بمقصور عليه ، بل هو التوصل به الى المعرفة ، فلا يجوز من الحكيم أن يريده ولا يريدها ، على ما بيناه .

فان قيل : أفيجوز منه تعالى أن يريد المعرفة الأولى [1] ، ولا يريد منه كمال المعارف التي تدخل في باب التوحيد والعدل ؟

قيل له : قد بينا أن ذلك لا يجوز ، لا لأن المعرفة المتأخرة تتولد عن المتقدمة ، / لكن لأن الغرض بايجاب المعـــارف ما يحصل فيه من اللطف للمكلف . وقد بينا ، من قبل ، أن اللطف بكماله انما يحصل متى علم المكلف الثواب والعقاب ، وكيفية استحقاقه لهما منه تعالى ، وما يقترن به ويتقدمه من المعارف ، فلذلك لابد من أن يكلفه تعالى جميع ذلك . وقد بينا الدلالة على ذلك ، وأجبنا لأجله أن لا يجوز منه تعالى اخترام المكلف قبل الوقت الذي يمكنه استيفاء هذه المعارف فيه .

---

(١) الأولى : في الأصل « الأوله » .

فصـــــل

فى أنه تعالى يحسن منه[1] إيجاب النظر والمعرفة

اعلم ، أن الحسن لابد من أن يختص بوجه لأجله يحسن ، على ما قدمناه فى مواضعه ، وكذلك الواجب . وقد علمنا أن ايجاب الموجب كالمنفصل من وجوب الشيء فى نفسه ؛ فما يدل على أن النظر والمعرفة واجبان ، لا يدل على حسن ايجاب الموجب لهما . لأنا نرجع بالايجاب الى ما قدمناه من الاعلام والأدلة ، فلابد من بيان الوجه الذى له يحسن منه تعالى ايجابهما . وقد بينا أنه لا يمتنع أن يكون الايجاب قبيحا ، وان كان الواجب يجب عنده . ألا ترى أن المهدّد غيره بالقتل ان لم يعطه ماله ، يلزمه عند ذلك دفع المال اذا خاف القتل وان كان ماله وجب من التهدد قبيح ؟ فاذا صح / ذلك ، وجب أن نبين الوجه فى حسن الايجاب ، وان كنا قد بينا من قبل الوجه فى وجوب النظر والمعرفة . والمعتمد فى حسن ايجابهما ، اذا ثبت حاجة المكلف اليهما وأنهما لا يحصلان على وجه الاضطرار والالجاء ، أنه قد ثبت أن ما عنده يكون المكلف أقرب الى الطاعة وأبعد من المعصية . فلابد من أن يفعله تعالى ان كان من فعله ، أو يوجبه على المكلف اذا كان من فعل المكلف . وقد ثبت أن العلم بأن فى الفعل نفعا يدعوه الى فعله ، وان علم أنه مسموم أو ظن ذلك عند أمارة ، دعاه ذلك الى تركه . يبين ذلك أن العالم بما له من اللذة والمنفعة فى المأكول يدعوه الى فعله . فان علم

---

(١) فى أنه تعالى يحسن منه : فى الفهرس « فى أنه يحسن منه عز وجل ».

أنه مسموم أو ظن ذلك عند أمارة ، دعاه الى تركه . وهذه الطريقة فى باب الداعي والصوارف لا تختلف بالأوقات والأعيان ، وانما تختلف أحوال المكلفين فيها لأن بعضهم يعلم ذلك وبعضهم لا يعلم . فأما مع الاشتراك فى هذه المعرفة والاختلاف فى كونها داعية ، لا يصح . فاذا ثبت ذلك ، وقد علمنا أن المكلف اذا نظر فعرف التوحيد والعدل ، وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصى ويستحق المدح والثواب على الطاعات ، وأنه يستحقهما من قبله تعالى القادر لنفسه الذى لا يجوز أن يمنع من فعل المستحق ، كان عند ذلك أقرب الى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، لما عرفه من حالهما من النفع والضرر فيهما . فيجب أن يحسن منه سبحانه / ايجاب هذه المعارف من حيث كانت ألطافا ، على ما بيناه .

فان قيل : أليس المكلف قد تقع منه المعاصى مع حصول هذه المعارف ، فكيف يصح القطع على كونها ألطافا ؟

قيل له : ان اللطف قد يكون لطفا فى الفعل بأن يكون الفاعل أقرب عنده الى أن يفعله ، وان كان لا يختاره لغرض آخر ، ولا يخرجه ذلك من أن يكون لطفا . وقد يكون لطفا بأن يختار الفعل عنده لا محالة . وكل واحد منهما معقول فى بابه ، فلا يجوز قصر اللطف على أحدهما دون الآخر . فيحسن منه تعالى أن يلطف للمكلف من كلا الوجهين . وسنبين ، من بعد ، أنه يلزمه تعالى بالتكليف أن يلطف على الوجهين .

فان قيل : فهلا أوجب تعالى النوافل لأنها داعية كالفرائض ؟

قيل له : انها مسهلة للواجب ، ولا يجب أن يكون التسهيل بمنزلة الالطاف فى ذلك . ألا ترى أن العلم بأن فى الطريق سبعا ، يقتضى تجنب

سلوكه لا محالة ؛ والعلم بسهولة سلوكه ، لا يقتضى سلوكه لا محالة ؛ ولا العلم بالمشقة فى سلوكه ، يقتضى ترك سلوكه ؛ فأحد الأمرين يخالف الآخر ؟ فلذلك لا يحسن منه تعالى ايجاب النوافل ، وان حسن منه ايجاب الالطاف .

فان قيل : أليس لو اضطر تعالى المكلف الى هذه المعارف لوقع له المعنى الذى ذكرتموه ، وكان لا يجوز أن لا يحصل له ذلك ؟ فهلا اضطره اليه ، والجأه الى النظر والمعرفة ، ليكون حاله فى ذلك أبلغ منه اذا كلفه أن يكتسب ذلك ؟

قيل له : انا سنبين ، من بعد ، القول فى ذلك ، ونبين أن / الالجاء الى ذلك لا يصح ، وأن وجه كونه لطفا هو أن يكون من فعل العبد اكتسابا ؛ ولولا ذلك لكانت الضرورة أبلغ ، على ما سأل السائل عنه . لكنه لا يمتنع فى الأفعال أن لا تكون لطفا الا اذا وقعت من فعل المكلف ، كما يجوز فى بعضها أن يكون لطفا من فعله تعالى . وهذا بين فى الألطاف وأنها تنقسم الى هذين القسمين .

فان قيل : أليس قد قال أبو هاشم ، رحمه الله ، ان العلم بالله تعالى ، وسائر المعارف لو وجبت ، من حيث كان لطفا ، لكانت الضروريات أبلغ من المكتسب منه ؟ فكان لامعنى لتكليف العبد ذلك فى جواب أبى على ابن جلاد رحمه الله .

قيل له : ان الذى اعتمدناه هو الذى ذكره رحمه الله ، واعتمده فى الجامع الصغير ، وفى مواضع من كتبه . فأما فى هذه المسألة فقد قال ما ذكرته ، وذكر أنه تعالى انما حسن منه ايجاب النظر والمعارف لتعريض

المكلف لدرجة الثواب لأنه لا يستحقه الا بفعله ، واعترض على كون المعارف لطفا بما سألت عنه . وقد تأملنا ذلك فوجدناه لا يصح ، لأن لقائل أن يقول : ينبغي أن تثبتوا للمعارف وجها يحسن لأجله أن نوجبه سوى الثواب ، لأن من حق الثواب أن لا يستحق على الفعل الا اذا صح وقوعه على وجوه مخصوصة . ولهذا يقول في الشرعيات : انها لو لم تكن ألطافا لم يحسن منه تعالى إيجابها ؛ وكما لا يكون واجبا لا لوجه يقع عليه سوى الثواب ، فكذلك لابد من وجه يحسن الايجاب لأجله سوى الثواب الذى يستحق به ؛ وقد بينا / القول فى ذلك . فاذا ثبت ما ذكرناه ، لم يصح أن تجعل هذا الوجه مما يحسن ايجاب المعارف لأجله ، فلابد من ذكر وجه سواه ، ولا وجه يصح فيه الا كونها ألطافا . ومتى قال فى كونها ألطافا : انه يلزم فى فعل القديم ، تعالى ، أن يقوم مقام فعله ؛ بينا أن فيها ما لا يجوز أن يقوم فعل غير المكلف مقامه ، بما سنذكره من بعد . فلا يلزم على هذا الوجه ما ألزمناه على الوجه الأول .

واعلم ، أن الشيخ أبا على ، رحمه الله ، قد ذكر فى وجه ايجاب المعارف أشياء : منها قوله : انه تعالى قد جعل المكلف بحيث ترد عليه الخواطر لكمال عقله ، فلو لم يلزمه المعرفة لكان قد أعلمه ودله على أنه لا ضرر عليه فى أن لا يفعلها ؛ واذا لم يخل متى لم يفعلها من الجهل والشك ، فيجب أن لا تكون عليه مضرة فى فعل أحدهما . وهذا يوجب كونه تعالى مبيحا له الجهل والشك ، واذا قبح ذلك فى الحكمة ولم يكن بعد فساده الا القول بأنه أوجب المعرفة . فيجب أن يحسن منه تعالى الايجاب ، بل يجب متى جعل المكلف على هذه الصفات أن يكلفه لا محالة ؛ فيكون ايجاب المعارف ،

والحال هذه ، واجب . وقد يمكن أن نورد هذا الكلام على وجه آخر يكون أبعد من الشبه بأن تقول : انه تعالى لولم يوجب عليه المعرفة وقد جعله بحيث لا يخلو منها الا الى جهل وشك ، بأن أعلمه الأمور وأخطر له الخواطر ونصب له الأدلة وأقدره ومكنه ، لوجب أن يكون معذورا فى فعل الجهل / أو الشك ، لأنه لا يجوز أن لا يعذر فى فعل أحدهما ولا يمكنه الانفكاك منهما . فاذا بطل ذلك من حيث قد ثبت قبحهما ، فالواجب أن يفعل الأمر الذى بفعله يخرج عنهما وهو المعرفة . وهذا يدل على وجوبها ، لأنه متى لم نقل بذلك وجب القول بأن المكلف معذور فى القبيح ، وهذا باطل . ولا يلزمه على ذلك أن يكلف تعالى أهل الجنة ، لأنه يضطرهم الى المعرفة ، فهم ممنوعون من القبيح . ولا يلزمه ، فيمن ليس بعاقل ، ذلك ، لأنه ممن لا يتمكن من ذلك لفقد عقله وتعذر الاستدلال عليه .

وقد ذكر دلالة أخرى ، وهو أنه قال : قد ثبت ظهور النعم على المكلف وصح من جهة العقل أن شكر النعمة واجب ، فاذا لم يتمكن المكلف عند علمه بآثار النعم أن يشكر ويقوم بالواجب عليه من ذلك الا بأن يعرفه تعالى لزمته المعرفة وحسن منه تعالى أن يوجبها عليه لكى يتمكن من أداء الشكر الواجب عليه . ومثل ذلك بمن عرف نعم أبيه عليه وتمكن من معرفته ليقوم بشكر نعمه العظيمة أنه يلزمه ذلك . فبأن يجب ذلك فى نعمه تعالى أولى ، لأنها أصول النعمة ، ونعمة الوالد لا تكون نعمة الا بنعم الله تعالى . ونحن نبين القول فى هذه الوجوه ، وما يصح منه وما لا يصح ، وما ذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فيه .

اعلم ، أنه قد بيّن رحمه الله أن الاباحة ان كانت معلى ليجب أن

تكون ما به يصير الشيء مباحا . كما أن التحريك ما به / يصير المتحرك متحركا ، لأنه يستحيل حصول اباحة فى العقل ولا يكون مباحا ، كما يستحيل حصول التحريك فيه ولا يكون متحركا . لكن المباح قد ثبت أنه لا يكون مباحا لعلة موجبة . فان أجريت هذه اللفظة على شيء ، فيجب أن تجرى على الدلالة الدالة على أنه مباح ، والخبر عن كونه مباحا . كما أن الاثبات جُعل عبارة عن الدلالة والخبر المقيدين لثبات الشيء ووجوده . فاذا صح ذلك ، وقد علمنا أن الجهل لا يجوز كونه مباحا لأن الدلالة قد دلت على قبحه ومن حق المباح أن يكون حسنا ، فيجب أن لا يصح تعلق الاباحة بها . فكيف يصح أن يقال : انه تعالى لولم يوجب المعرفة ، لكان قد أباح الجهل ؟

فان قال : الاباحة هى الخبر عن المباح ، على ما ذكرتم ، لكنها الخبر عن أنه لا ضرر على المكلف فى الفعل ، فمتى علم ذلك فقد علم كونه مباحا . ألا ترى أن الواحد منا انما يبيح لغيره الفعل بأن يدله أو يخبره أنه لا ضرر عليه فى فعله ، ولو أنه تعالى قال نصـًا : لا ضرر عليك فى فعل الجهل ، لكان قد أباحه ، فكذلك لو دله عليه ؟ فاذا وجب أن يكون هذا حال الجهل لو لم تكن المعرفة واجبة ، فقد صح ما ذكرته .

قيل له : ان الاخبار عن الشيء بأنه لا مضرة فيه لا يوجب كونه مباحا ، لأنه لو وجب ذلك لاستحال تعلقه بالقبائح ، وقد عرفنا صحة ذلك فيها ، فلا يجوز كون ذلك اباحة .

فان قال : أليس اذا قال الرجل لغيره : لا ضرر عليك فى دخول دارى ولى أكل / طعامى ، فقد أباحه ؛ فهلا وجب ما ذكرناه ؟

قيل له : ان صح ما ذكرته ،فانما يكون اباحة ، لأنه بوجوده يصير دخول الدار وأكل الطعام مباحا ، وليس كذلك حال الجهل لأن بهذا القول لا يصير مباحا البتة .

فان قال : كيف يصح فى الشيء أن يكون اباحة فى باب ولا يكون اباحة فى غيره ، ومن حق الأدلة أن تستمر ولا تختلف ؟

قيل له : اذا كان ذلك الشيء انما دل على الاباحة لوقوعه على وجه مخصوص ، فانما يجب أن يقتضى الاباحة متى وقع على ذلك الوجه . وانما أوجب هذا القول اباحة الأكل ودخول الدار ، من حيث وقع من المالك لهما ودلّ على رضاه بذلك وعلى تعجيله النفع والسرور فيهما بدلا من المضرة ، فصار اباحة لذلك ؛ وليس كذلك اذا تعلق بالجهل وغيره ، لأنه لا يقع على هذا الوجه فيه . وهذا بمنزلة نفع الرجل وهبته ، انه يقتضى التمليك فيما يتبعه ويهبه اذا كان ملكا له ، ولا يقتضى اذا كان ملكا لغيره . وان كان القول قد وجد فى الحالين ، لما اختلف الحال فى وقوعه على الوجه الذى يقع عليه . هذا لو صح ما قال ؛ فكيف والانسان لا يكون مبيحا لدخول داره بأن يقول لغيره : لا ضرر عليك فيه ؛ الا بتعارف متقدم . لأنه ان لم يفترق به ذلك ، وجب أن يكون كاذبا فى قوله : لا ضرر عليك فى دخول دارى ؛ لأنه يستحق بذلك الذم والعقاب . فأما اذا قال الحكيم فى فعل قد تقدمت المعرفة به : لا ضرر عليك ؛ فحاله لا يتغير بهذا القول ، بل يكون قبيحا على ما كان عليه أو حسنا . / فلو أنه تعالى نصّ فقال : لا ضرر عليك فى فعل الجهل ؛ لم يتغير الحال فى قبحه عند المكلف . فان أراد تعالى « لا ضرر عليك » على جهة الخبر ، لم يصح لأن المعلوم من

حال القبيح أن على فاعله فى فعله مضرة . وان أراد بذلك « أنه لا مضرة عليك من جهتى » بمعنى أنه يغفر عقابه ، فانه يقبح منه تعالى أن يعاقبه ، ولا يخرج الجهل من أن يكون قبيحا وفاعله من أن يكون مستحقا للعقوبة ، وان كان تعالى قد أزاله وأسقطه .

فان قال : فيجب على هذا أن يكون تعالى من حيث أخبر فى الصغائر بأنها لا مضرة فيها ، أن تكون بهذه الصفة .

قيل له : كذلك نقول انه تعالى لا يعاقب عليها ، لكنها لا تخرج من أن تكون قبيحة . والواحد منا اذا قال فى الجهل : انه لا مضرة عليك فيه ؛ فقد أخطأ وكذب ، وان أراد « أنى لا أذمك أو لا تستحق الذم من قبلى » فقد أخطأ أيضا ؛ لأن الذم لا يسقط باسقاطه ويخالف حاله فى ذلك حال القديم فى اسقاطه العقوبة .

فان قيل : فلو أنه تعالى قال هذا القول فى الجهل وغيره من القبائح ؛ أليس كان المكلف فى حكم من قد أتيح له ذلك ؟

قيل له : لا يخرج من أن يعلم قبح هذه الأمور ويلزمه تجنبها ، وان استحق الذم بها ، فكيف تصير مباحة ؟ قال أبو هاشم ، رحمه الله ، لو قال تعالى فى المعاصى ذلك ، لكان مغريا بفعلها ؛ لأن المكلف اذا عرف أنه تعالى قد أزال عنه الضرر فيما يأتيه / من القبيح يكون أقرب الى أن يفعله لحصول شهوته فى فعلها وزوال المضرة الآجلة عنه ، فيكون مغريا له من هذا الوجه . قال رحمه الله : ويجوز أن يكون أبو على ، رحمه الله ، أراد بالاباحة هذا المعنى ، فان أراده فهو صواب ، وان أراد الاباحة على الحقيقة فقد بينا القول فيه . ولايلزم على هذا الوجه أن يكون تعالى مغريا

للبهائم من حيث لا مضرة عليهم فى فعل ما يقبح ، وذلك لأن بمعنى الاغراء انما يصح فى العالم بالأمور . الا ترى أنه انما يحصل كذلك متى علم معنى قوله تعالى : لا مضرة عليك فى القبيح ، وعلم أن ذلك يوجب زوال المضرة فيخرج من أن يكون خوفه داعيه تجنب القبيح ، وتصير شهوته ومعرفة ما فيه من اللذة داعية الاقدام عليه . وذلك لا يتم الا فى العاقل العارف ، فكيف يلزم ذلك عليه ؟

فان قيل : أفيمكن الاعتماد على هذا الوجه فيما أورده رحمه الله بأن يقال : انه تعالى لو لم يوجب على العاقل المعرفة ، لوجب كونه مغريا له بالجهل ، والاغراء قبيح لا يفعله الحكيم ، فيجب أن يكون ملزما للمعرفة .

قيل له : لا يصح الاعتماد على ذلك فى ايجاب المعارف خاصة . وذلك لأن المكلف له طريق الى أن لا يفعل المعرفة ولا الجهل بأن يقف ويشك ، والشك ليس بمعنى فيكون قبيحا ، ولو كان معنى لم يجب أن يكون قبيحا فيمن لم تلزمه المعرفة ؛ بل لا يقبح البتة عند شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، وان كان الشيخ أبو على ، رحمه الله ، قد قال : انه يقبح اذا كان الشاك قد / فعله فى حال يلزمه فعل المعرفة منها ؛ فأما اذا لم تلزمه المعرفة ، فالشك منه حسن . ولذلك قال : ان الواجب ، فى ابتداء حال التكليف ، ان يشك المكلف ، لأنه لا يمكنه فعل المعرفة ؛ فأما بعد ذلك فان الشك يقبح منه ؛ لأن المعرفة ممكنة بدلا منه . ولذلك قال فيما لا دليل عليه : انه يجب الشك فيه ، والشك يحسن فيه لأن المعرفة لا تكون واجبة والحال هذه . والصحيح ما حكيناه أولا ، لأن الشك لا يقع البتة الا وفاعله معذور ، لأنه ان لم تلزمه المعرفة فالواجب عليه الشك ، وان لزمته المعرفة فمتى

لم ينظر من قبل فلا طريق له الآن الى أن يبتدىء المعرفة ، فالشك واجب عليه . فكيف يقال : انه يقبح على بعض الوجوه ؟ واذا صح أنه يحسن لا محالة على كل وجه ، لم يجب أن يكون تعالى مغريا للمكلف بالجهل لولم يلزمه المعرفة ، لأن له طريقا الى أن يعدل عنهما الى الشك الحسن الذى بينا حسنه . ويبين صحة ما قدمناه أنه رحمه الله قد قال فى المكلف : انه لا يلزمه النظر فى الجزء والطفرة والمداخلة ، وأن يلزمه اذا خطر شىء من ذلك بباله أن يشك ويقف . وكذلك قولنا فى جميع المعارف ، لولم يكن لايجابه طريق الا هذا الوجه . ولا يجب أن يكون تعالى مغريا بالصغائر ، على ما ذكرناه من قبل ، لأنه تعالى لم يعرفنا أعيانها فنميزها من غيرها فيحصل فيها معنى الاغراء ، ولأنها تضر من حيث تقتضى انتقاص الثواب/ فلا نسلم فيها أنه لا مضرة فيها البتة . فأما القديم ، تعالى ، لو عرّف المكلفَ أنه لا ضرر عليه فى سائر المعاصى ، ليثبتَ الاغراء لا محالة ؛ ويتعالى الله عن ذلك .

فلهذا قلنا : انه يحسن منه تعالى أن يغفر الكبائر ، ويقبح أن يظهر أنه قد غفرها . لما فى ذلك من الاغراء . وكل ما أوردناه يبين أن الاعتماد على هذا الوجه الأول ، الذى حكيناه فى ايجاب المعرفة ، لا يصح . وانما اعتمد شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى أصل التكليف على دلالة الاغراء ، لأنه بين بها أنه تعالى اذا جعله مشتهيا للقبيح ، وأحوجه اليه ، ولم يغنه عنه ، وقد كان يصح أن يجعله غنيا ، وخلّى بينه وبين الفعل ؛ فلو لم يكن مكلفا لوجب كونه مغريا لقوة دواعيه الى أن يفعل ما يشتهيه ، اولا علمه بمضرة تلحقه اذا فعل ذلك القبيح . فبين بذلك أنه لابد من أن يستحق

العقاب على القبيح لو فعله ، وذلك يتضمن التكليف . فأما أن يدل على تكليف المعرفة خاصة ، فبعيد . وأما ما ذكرناه ثانيا ، فالاعتماد عليه لا يصح ، لأنه رحمه الله بناه على أن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك . وقد صح عندنا بالدليل أنه يصح أن يخلو من ذلك .فاذا صح ذلك فيه ، فكيف يقال : انه تعالى لولم يكلفه النظر والمعرفة ، لكان قد جعله بحيث لا يمكنه أن ينفك من القبيح الذى هو الجهل والشك . وقد يصح عندنا أن يخلو من جميع ذلك ، فلا يصح ذلك من وجه آخر وهو أن الشك عندنا ليس بمعنى فيقال : انه يضاد / المعرفة . وقد بينا الحال فيه من قبل ، فيجب أن لا يمتنع خروج العاقل من المعرفة والجهل الى أن يكون شاكا متوقفا عن كل اعتقاد وظن . لكن الوجه الأول أقوى ، وذلك أن له رحمه الله أن يقول : لو ثبت فى الشك ما ذكرتموه ، لوجب أن لا يخلو من المعرفة وسائر أضدادها من غير أن أذكر الشك فيها . فلابد عند ذلك من الرجوع الى الأصل الذى قلناه أولا ، وان كان يبعد أن يلتزم القول بأنه لا يخرج عن العلم والجهل الى الشك . لأن المتعالم من حال المكلف أنه قد يخرج عنهما فيشك فى حال ما خطر بباله . ولولا أن الأمر كذلك ، كان لا يصح من المكلف فى الابتداء أن ينفك من فعل قبيح ، لأنه كان لا يخلو من المعرفة الا الى الجهل ، وقد علمناه يخلو منهما الى الشك ، وذلك هو الواجب عليه .

وبعد ، فلو صح الأصل الذى عليه بنى الدلالة رحمه الله ، لكانت الدلالة مدخولة . وذلك أنه يقال له : ما أنكرت أن لا تلزمه المعرفة ويقبح منه الجهل ويحسن منه الشك ، فيكون له طريق الى أن يتدارق القبيح .

فان قال : انه اذا فعل الشك فقد فعل القبيح ، كما لو فعل الجهل لكان فاعلا للقبيح .

قيل له : ولم قلت فى الشك : انه قبيح منه ؟

فان قال : لأنه شك فيما يلزمه أن يعرفه .

قيل له : بيّن ، / أولا ، تلزمه المعرفة ؛ ليصح هذا القول .

فان قال : لأنه ينافى المعرفة الواجبة .

قيل له : بين أولا وجوبها ، ليصح ذلك . وهذا يؤدى الى أن لا يمكنه أن يعلم وجوب المعرفة الا بقبح الشك ، وأن لا يمكنه أن يعرف قبح الشك الا بلزوم المعرفة ؛ وذلك يوجب أن لا يعرف واحدا منهما . فأما الجهل ، فانما صح أن يعلم قبحه لأنه قد ثبت بالعقل أنه يقبح لكونه جهلا لا لأنه يضاد غيره ، فلم يلزم فيه ما ذكرناه فى الشك ؟

وبعد ، فقد بينا أن الشك فيما يخطر بباله يحسن على كل حال ، سواء أمكنه أن يفعل المعرفة ، بما شك فيه أو لم يمكنه ذلك . وهذا أيضا يبطل دلالته ، لأنه بناها على أن الشك قبيح ، والحال بخلاف ما ذكرناه . وقد بينا القول فى ذلك من قبل وأوضحناه بأن من قوله : ان المسائل الغامضة التى لا يلزم المكلف معرفتها فى أول حال تكليفه ولا فيما بعد يلزمه أن يشك فيه ، ويكون الشك منه حسنا وان أمكنه أن يفعل المعرفة على بعض الوجوه ، لأن على ذلك أدلة منصوبة . فأما ما ذكرناه ثالثا من أدلته رحمه الله ، فقد اعترضه شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بأن قال : ان وجود العاقل والنعم [1] ومعرفته بها لا يوجب الا شكر المنعم لها دون التوصل الى معرفته بعينه . ومثل ذلك تواجد الماء مع شدة / العطش فى بعض مضائع المفازة التى يسلكها ، انه وان علم موقع تلك النعمة وأنها من فعل فاعل ،

---

(١) والنعم : فى النص « النعم » .

غير واجب عليه أن يطلبه لكى يشكره ، وانما يلزمه أن يشكره على الجملة . فكذلك القول فيما يشاهده من آثار النعم فى نفسه ، انه لا يوجب الا شكر فاعله دون طلب معرفته . فلابد متى قيل : ان معرفته واجبة بعينه أن يرجع فيه الى دليل آخر سوى وجوب الشكر .

فان قال : ان نعمه تعالى عظيمة ، فهى مخالفة" لما ذكرتموه .

قيل له : لو وجب فى عظيم النعم طلب معرفة المنعم لكى يشكر ، لوجب مثله فى يسيرها . وبعد ، فان النعم فى الدنيا فى الوجه الذى بيناه قد تتفاوت ، ولا تختلف فى أن معرفة المنعم لكى يشكر غير واجب .

فان قال : أليس يلزم العاقل طلب معرفة آتية اذا علم عظيم نعمه عليه ؟

قيل له : انه لا يلزمه ذلك لكى يشكره وان وجب عليه أن يطلبه ، وانما يجب ذلك لعلة أخرى ، فلا يصح أن يجعله أصلا فى هذا الباب ، لأن الخلاف فيه كهو" فى الفرع .

فان قال : لا يأمن العاقل مع وجوده آثار النعم فى نفسه ، متى لم يطلب معرفة المنعم ، أن يكون متعرضا للمضرة ولحرمان ادامتها فليزمه لذلك المعرفة .

قيل له : ان هذا غير تلك الدلالة ، فلا يؤثر فيما أوردناه عليها لو صح ، فكيف وهو غير صحيح ؟ وذلك لأن معرفته / والقيام بالشكر لا يوجب ادامة تلك النعمة ، لأنها تفضل فى الثانى كما هى فى الأول ، فكذلك اخلاله بطلب المعرفة لا يوجب انقطاعها ، فلا يصح الاعتماد على ذلك . وقد شرحنا القول فيه فى باب كيفية ورود الخاطر من قبل .

ومما يعترض به على هذه الدلالة أن علم العاقل بأن ما يجده فى نفسه

من قبيل النعم علم استدلال ، وانما يعرفه فى الجملة باضطرار . فأما فى تفضيله ، فلابد فيه من استدلال ، وعلمه بأن فاعله قصد وجه الانعام فيما يعلم باستدلال ؛ فكيف يصح أن يقال : انه يلزمه معرفة الله ليقدم هـذا العلم ؟ ومن حق هذا العلم أن يكون كالعلم بالله فى أنه يقع عـلى جهة الاكتساب ، بل لا يصح أن يحصل له العلم بأن فاعل هذه انعم قصد بها وجه الاحسان الا بعد معرفة الله وتوحيده وعدله . وكل ذلك يبين أن الواجب أن يُعتمد على ما قدمناه فى حسن ايجاب النظر والمعرفة .

فان قيل : وهل يصح أن يعتمد فى ذلك على أن يقال : ان المعـرفة حسنة ، فيجب أن يحسن من القديم ، تعالى ، ايجابها ؟

قيل له : لا . وذلك لأن ايجاب الفعل لا يحسن الا اذا اختص بوجه الوجه ، فأما لأنه حسن فانه لا يحسن ايجابه . ألا ترى أنه لا يحسن منه تعالى أن يوجب المعرفة بأحوال الناس ، وان كانت متى حصلت كانت / حسنة ؛ لأن العلم بأن زيدا آكل وشرب أو أنه طويل وأنه من بنى فلان ، حسن ؛ ومع ذلك لا يحسن منه تعالى أن يوجبه على كل حال ؟ وكذلك القول فى المباحات والنوافل .

فان قال : أفيصح أن يعتمد فى وجوب معرفة الله ، تعالى ، على أنه يستجلب بها المنافع التى هى الثواب ؟

قيل له : لا يصح ذلك ، لأنه لا يعلم استحقاق الثواب الا بعد تقدم وجوبها فيصير المستدل بذلك مستدلا بالفرع على ثبوت الأصل . ولأنا قد بينا أن الواجب لا يجب لأجل الثواب وانما يستحق ذلك به متى ثبت له وجه وجوب ، فيجب أن يبين ذلك . ثم أيقال : ان الثواب يستحق به ،

ولا يعترض ذلك فيما اعتمدناه ؟ لأنا بينا للمعرفة التى أوجبها تعالى وجه وجوب ، وهو كونها لطفا ؛ وبينا القول فى ذلك ، فصح ما قلناه ، وان لم يصح ما سأل السائل الآن .

فان قال : أفيصح أن يتبين وجهُ النظر والمعرفة من جهة السمع ؟

قيل له : لا يصح ذلك ، لأنه مالم يعرف الله ، تعالى ، بتوحيده وعدله ، لا يعلم صحة السمع ؛ فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل ؟

فصــــل

فى أن إيجاب النظر والمعرفة ، هل يجب عليه تعالى أم[1] يحسن ولا يجب؟

اعلم ، أنا قد بينا حسن ايجابه تعالى ، فأما وجوب ذلك عليه فيجب أن يقال : انه سبحانه متى جعل المكلف على الصفة التى بينا ، أن مع كونه عليها لابد من أن يكلفه . فايجاب النظر والمعرفة واجب عليه تعالى ، ومتى لم يجعله كذلك فهو غير واجب .ولذلك قلنا : انه من الباب الذى متى حسن وجب ، ومتى لم يجب قبح ؛ وفصلنا القول فيه من قبل .

فان قال : فهذا ينقض قولكم : ان التكليف يفضل ، ومخالفتكم أصحاب الأصلح فى ذلك .

قيل له : انما نقول ذلك من حيث أنه تعالى أن لا يجعل العاقل بهذه الصفة ، فلا يكلفه ولا يلزمه أن يجعله كذلك لكى يكلفه ؛ وعند القوم ان ذلك واجب فى بعضهم ، فالخلاف بيننا وبينهم صحيح ، والذى قدمناه صحيح أيضا .

فان قال : أليس من قولكم : ان تكليف زيد اذا كان لطفا فى تكليف عمرو فواجب عليه تعالى أن يفعله ؛ وذلك ينقض قولكم : انه ليس بواجب ؟

قيل له : انما نقول بوجوب ذلك بشرط تقدم تكليف غيره . وقد كان يجوز منه تعالى أن لا يكلف ذلك الغير ، فلا يكون هذا التكليف واجبا .

---

(١) أم : فى الفهرس « أو » .

وليس كذلك ما يقوله القــوم ، لأنهم يوجبونه ، تقدم تكليف غـيره أم لم يتقدم .

فان قيل : فالحاصل ، من قولكم هذا ، أن التكليف واجب فى كل حــال .

قيل له : قد بينا المعنى فى ذلك فعبّر عنه بما أردت ، فان قلتَ : انه واجب بمعنى أنه لابد من أن يفعله اذا حصل العبد على الصفة التى ذكرناها ، فصحيح ، / وان قلت : انه ليس بواجب من حيث آلهُ تعالى أن لا يجعله كذلك فلا يكلفه ، فصحيح . ولا معتبر بالعبارات اذا صحت المعانى ، فالقول فى التكليف السمعى يجرى على هذا النحو فى أنه تعالى متى علم أنه مصلحه فلابد من أن يفعله ويبعث الرسل ، ومتى لم يكن هذا حاله قبح ولم يحسن . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجرى هذا الكلام .

فصـــل

فى أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة على المكلفين

قد بينا ، من قبل ، أنه تعالى انما يوجب الشىء بأن يعرّف المكلف وجوبه ووجهَ وجوبه ، أو ينصب له الدلالة على ذلك ويريده منه . فاذا ثبت ذلك ، وقد بينا أنه تعالى قد عرّفنا وجوب النظر فى معرفته تعالى من حيث قرر فى العقول وجوب التحرز من المضار بالوجه الذى يمكن التحرز منه . وقد بينا أن الخاطر اذا ورد على الوجه الذى فصّلناه فى بابه ، يخاف العاقل لا محالة خوفا لا يتحرز منه فى قلبه الا بالنظر ، فيجب أن يعلم وجوب ذلك عليه ، كما يعلم بعقله وجوب التحرز من سائر المضار ، فاذا صح ذلك ، وكان تعالى هو الفاعل لهذه المعرفة ، فيجب أن يكون هو المكلف لها . ولا فرق بين كون العلم بوجوب هذا النظر بعينه ضروريا أو مكتسبا ، فى أن على الوجهين جميعا يضاف وجوبه اليه تعالى ؛ فان كان فى أحد الوجهين أوجبه التعريف ، وفى الوجه الآخر بنصب / الدلالة .

فان قيل : دلوا على أنه تعالى قد أراد ذلك من المكلف ؛ ليصح القول بأنه قد كلف ؛ لأنه انما يكون مكلفا بالأمر والارادة .

قيل له : قد بينا أنه لو يرد ذلك لم يخرج من أن يكون قد ألزم العبد النظر والمعرفة وأن يصح أن يقال هذا القول فيه . لكن الصحيح عندنا أنه لا يجوز أن يجعله بتلك الصفة الا ويريد منه ما قرر وجوبه فى عقله لتعريف ونصب الأدلة .

فان قال : فما الدليل على ذلك ؟

قيل له : لأنه تعالى لما أوجب النظر فى عقله مع ما فيه من المشقة ، وقد كان يصح أن لا ينفر نفسه عنها ولا يوجبه فى عقله ؛ فيجب أن يكون انما فعل ذلك لكونه مريدا لتعريضه للمنازل السنية . وهذا يدل على أنه تعالى قد أراد منه هذا الواجب وسائر الواجبات ، ولأن ايجابه فى عقله أبلغ من أمره اياه بالفعل . فاذا وجب فيما يأمر به ويرغبه فى فعله أن يكون مريدا له ، فبأن يجب فيما أوجبه أولى . وقد بينا الكلام فى ذلك ، من قبل ، ولقضاه ، فلذلك لم يعد . واستدل الشيخ أبو على ، رحمه الله ، فى ذلك بأنه تعالى لما نصب الأدلة على معرفته وجب أن يكون موجبا لها وللنظر المؤدى اليها ، والا كان نصبه لها عبثا وتبيان ذلك لا يلزمه فيما يفعله من هذه الأدلة فى الآخرة . لأن هناك من حيث اضطرهم الى المعرفة منعهم من الاستدلال بها ، فلا يكون مؤديا الى فساد ، ولا يجب بنصبه الأدلة أن يكون مكلفا من ليس بعاقل ، لأنه ممنوع . / ولا يلزم بنصبه الأدلة على المسائل الغامضة أن يكون مكلفا كل أحد النظر فيها ، لأنه يقول : ان أكثر المكلفين كالممنوعين عن النظر فى ذلك من حيث لم تتقدم لهم المعرفة بمقدماتها وأصولها . وليس كذلك حال العاقل ، لأنه متمكن من المعرفة ، والخواطر ترد على قلبه ، والأدلة منصوبة ؛ فلو لم يكلف ، لكان نصبها عبثا . ويقول رحمه الله : اذا قيل له انه تعالى نصب الأدلة لكى ينتفع بها من وجه آخر ، لأن الأجسام والأعراض يصح الانتفاع بهما وان لم يستدل بهما أن الشىء اذا صح الانتفاع به من وجهين ، فلو خلقه سبحانه لينتفع به من أحدهما لكان من حكم الغائب من حيث خلقه على وجه يصح فيه

كلا الانتفاعين . ويجرى ذلك مجرى الفعلين اللذين يختص كل واحد منهما بمنفعة فى هذا الباب .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، عند هذا الكلام : ان هـذا أصل قوى يمكن الاعتماد عليه فى المواضع التى تذكر . حتى أنه قال رحمه الله : ان الحكيم منا قد يصح أن يفعل السبب ويريد المسبب لغرض واحد ، وان صح فيه سواه . وبيّن أن لا يصح فيما يفعله تعالى ، بل اذا صح فى المسبب وجهان من النفع فلابد من أن يريدهما جميعا . وانما جعل رحمه الله نصب الأدلة مع التجلية والتمكن دلالة على أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة / وأرادهما .

فليس لأحد أن يقول : هلا اضطر تعالى الى المعرفة أو ألجأ اليها ؛ لأنه لو فعل ذلك كان نصب الأدلة لا يكون دلالة ، وان كان يصلح الآن كونه دلالة ؛ والحال فى العقلاء ، ما ذكرناه .

فصـــــل

فى أنه تعالى[1] يوجب النظر والمعرفة على كل مكلف

أو على بعضهم دون بعض

اعلم ، أن من قول شيوخنا ، رحمهم الله : انهما يجبان عــلى كل مكلف فى وقت من غير اختصاص . ويقولون : انما يكونان لطفا اذا كان من فعل المكلف . فلا يجوزون أن يضطر تعالى أحدا من المكلفين الى المعارف . وان كان شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى كتاب الأســماء والصفات قد ذكر ما يخالف قوله فى سائر كتبه ، لأنه قال : ان العلم بأن معرفة الله تعالى لا تجوز أن تكون ضرورية مع التكليف ، يستدرك سمعا . وفصل بينه وبين العلم بأنه تعالى لا يُرى ؛ وجوّز لأجل ذلك فى موسى عليه السلام أن يريد ، بقوله : رب أرنى أنظر اليك ، المعرفة — ومنع من أن يريد بذلك التماس الرؤية بالبصر . فأما سائر كتبه فانها ناطقة بأن ذلك لا يجوز من جهة العقل ، وان كان هو رحمه الله وسائر شيوخنا يقولون بأنه تعالى قادر على أن يضطر العباد الى معرفته ، ويخالفون فى ذلك النظّام رحمه الله وغيّره / ممن يمنع من ذلك ، ويعظمون الخطأ فى هذا الباب . لأنه يجب عليه تجويز كثير من الأجناس أن يكون مقدورا لنا ، وان لم يكن تعالى قادرا عليها . وهذا لا يصح ، بل يجب فى أهل الآخرة

---

(١) تعالى : فى الفهرس « سبحانه » .

أن يكونوا مضطرين الى المعرفة ، أعنى أهل الثواب والعقاب ، على ما سنبينه من بعد .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأنه قال : انه تعالى لو اضطر العبد الى المعارف لما حسن منه أن يكلفه ، لأنه كان يكون القدر الذى يستحقه على أداء ما كلفه من الثواب يسيرا يجوز التفضل بمثله ، أو يقارب ذلك . وهذا يوجب قبح التكليف ، خصوصا من يعلم أنه يكفر . فاذا بطل ذلك ، ثبت أنه تعالى لا يضطر أحدا من المكلفين الى المعارف . وربما مرّ فى كلامه ما يدل على أنه يقول : لو أنه تعالى اضطر الى المعرفة لكان معرضا المكلف لدون القدر الذى يجوز أن يعرضه من الثواب ، وهذا لا يحسن .

وربما مر فى كلام شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه تعالى لو كلف واضطر الى المعارف لكان فى حكم الملجىء للمكلف الى أداء ما كلف من حيث يعلم ضرورة حال الجنة والنار ؛ فاذا بطل ذلك ، وجب أن لا يضطرهم الى المعرفة ، وأن يكلفهم ذلك .

وقد اعتمد شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، فى ذلك على أن قال : انه تعالى لا يضطر أحدا الى المعرفة ، بل يلزمه فعلها ، لأن المتقرر فى / العقل أن من يحمل المشقة فى بعض الأفعال لكى يفعل غيره ، أن يكون بأن يفعل ذلك الغير أولى منه اذا لم يتحمل المشقة ، متى كانت صفة الفاعل فى الحالتين واحدة . يبين ذلك أن من ربّى ولده ليعلمه ، أو اشترى مملوكه ليؤدبه ، أو سافر سفرا لبعض الأمور ، أنه يكون أقرب الى ذلك الفعل منه اذا حصلت هذه الأمور من غير كلفة . قال : ولا يلزم على ذلك من يتولى

الخبز والطبخ أن يقال : يجب ان يكون فى كل حال أقرب الى أكل ذلك والانتفاع به ، منه اذا تولاه غيره ، قال رحمه الله : لأن توليه ذلك يغير حاله فى تناقص الشهوة وحصول الفتور ، ولو لم يتغير الحال لوجب ما ذكرناه . فاذا صح أن معرفة الله ، تعالى انما تجب من حيث كانت لطفا ، وكان وقوعها من جهته أدخل فى باب اللطف من الوجه الذى ذكرناه ، فيجب أن لا يضطره اليها . وليس بعد ذلك الا القول بأنه لا مكلف الا ويلزمه فعلها .

ونحن نقول ، فى كل ما قدمناه من الأدلة ، ما يتكيف به حال ما يصح من ذلك ، وما لا يصح . أما الذى حكيناه أولا ، فانما يصح الاعتماد عليه اذا ثبت أن قدر ما يستحق من الثواب على سائر العقاب ، سوى النظر والمعارف ، لا يبلغ قدره أن يحسن التكليف لأجله ، وأنه يحسن التفضل بمثله وبما يقاربه ، ولا دليل على ذلك فى العقل ؛ فكيف يصح أن يعتمد ؟

فان قال : ان ما عداهما من / الواجبات تقل فيه المشقة ، وربما لا يتفق فى الأوقات الكثيرة أن يجب منه شىء ؛ فكيف يصح أن يستحق به ما يحسن التكليف لأجله ؟

قيل له : ان المكلف وان عرف باضطرار ما قلنا انه يلزمه من المعارف ، فان يخرج عن أن يكون تكليفه دائما . لأنه يلزمه الامتناع من الظلم والكذب وسائر القبائح ، وعلى النفس فى ذلك مشقة ؛ ويلزمه الاقدام على ما يلزم فى العقل ، وان انضاف الى ذلك الواجبات الشرعية كان ذلك أعظم ؛ فكيف يمكن القطع على أن قدر ما يستحق به يجوز التفضل بمثله ؟ ويبين ذلك

ما نقوله من أن المكلف يجوز أن يقتصر فى التكليف على العقليات . فلو أن بعض من خالف فى ذلك وزعم أنه لابد من شرع ، تعلق بهذه الدلالة وقال : ان قدر ما يستحق بالعقليات يقل ويحسن التفضل بمثله فلابد من شرع ينضاف اليها ، لكان انما يفسد قوله ما قدمنا ذكره . فكذلك القول فى صحة ما ذكرناه .

فان قال : اذا لم يكن فى العقل ما يقطع به على ما قلناه ، فليس فيه أيضا ما يمنع مما ذكرناه ، فجوّزوا فيما عداهما من التكليف أن لا يستحق به الا القدر اليسير الذي يجوز التفضل بمثله .

قيل له : انا لا نحتاج ، فى الطعن على ذلك ، أن نعلم خلاف ما ذكرته ، بل يكفينا فيه أن نبين أن الذي قطعت عليه ، ولا يصح دليلك الا بمعرفته ، غير مقطوع به فى العقل . واذا ثبت ذلك ، صح / ما أوردناه من الطعن ، ثم يكون الجواب فيما سألت عنه أنه مجوّز عندنا غير مقطوع به . فلو أنه سبحانه اضطر العبادَ أو بعضَهم الى المعارف لكنّا نقطع اذ ذاك على أن ما عداهما يستحق به ما لا يجوز التفضل بمثله ، فاذا لم يحصل ذلك ، فالواجب التوقف .

فان قيل : فهلا قطعتم علـى أن كل طاعة يفعلها المكلف يستحق بها ما لا يجوز التفضل بمثله ؟ والا أدى ذلك الى مساواة التفضل للثواب ، وما أدى الى ذلك يؤدى الى تجويز مساواة المتفضّل عليه للمثاب .

قيل له : ان الذى دل العقل عليه هو أن المثاب يجب أن يستحق ما لا يحسن التفضل بمثله فى الكثرة والصفة أو فى الصفة وحدها ، على حسب اختلاف الناس فيه ، ولا دليل فى العقل يدل على أنه لا قدر يستحق

بطاعة الا ويجب أن يكون أعظم ممـا يحسن التفضـل به ؛ بل المعلوم خـلافه : لأن كثـيرا من الطـاعات لابد من أن يسـتحق به اليسير من الثواب . وأكثر من ذلك ، قد يتفضل تعالى به على من يسكنه الجنة من غير تكليف تقدم . هذا على ما يختاره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : من أنه لابد من مزية الثواب فى القدر والصفة . فأما على ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، من أنه انما يتميز بالصفة فقط ، فالكلام فيه أظهر لأنه لا يجوز أن يتفضل تعالى بمثل قدر الثواب ويكون الثواب ثابتا منه من حيث يقع منه تعالى على طريق التعظيم والتبجيل .

فان قيل : ما أنكرتم / من أن الثواب على الطاعات العقلية وتجنب القبائح فيها انما يستحق اذا فعلها المكلف مع المعرفة ، لأن للمعرفة تأثيرا فى ذلك .

قيل له : أنكرنا ذلك ، لما بيناه من قبل من أن العاقل يتمكن من معرفة القبيح الذى يقبح عقلا ، ومن معرفة ما يجب من جهة العقل . وانما يجب هذا ويقبح ذلك ، لصفة تخصهما ؛ فقد يصح منه أن يقوم بالواجب منهما ، ويجتنب القبيح على الوجه الذى يلزم ويجب من دون المعرفة . وبينا مفارقة ذلك للشرعيات ، فلهذا بطل عندنا ما سألت عنه . على أنه لو ثبت أن المعرفة تؤثر فيها ، لم يمتنع أن تحصل المعرفة باضطرار فتؤثر . فمن أين أنها اذا أثرت ، فلابد من تكليف النظر لو كانت من فعل غيره لم تؤثر ؟ فكذلك القول فى المعرفة .

قيل له : ليس الأمر كما ذكرته ، لأن الدلالة قد دلت على أن تأثير العلم يحصل بالضرورى منه والاستدلال على سواه ، وليس كذلك تأثير

الارادة . ألا ترى أن اعلم برد الوديعة ، وبأنها وديعة وبوجوب ذلك لا فرق بين أن يكون ضروريا أو مكتسبا فى صحة ما يصح به . وليس كذلك حال الارادة ، لأنها انما تؤثر متى كانت بمنزلة المراد فى أن المريد كان يجوز أن لا يفعلها ويصح أن يقع المراد ، وهى على هذا الوجه الذى يقتضيه الداعى . /

فان قيل : انه متى كلف الواجب على سبيل استحضار المعرفة والفكر فى أدلتها أو تذكر أدلتها ، كان أعظم موقعا منه اذا أداه لا على هـذه الطريقة . فيجب من هذا لوجه أن تكون المعرفة واجبة لا ضرورية .

قيل له : كأنك تقول : ان الذى قرن الى ما يؤديه من الواجب واجبا آخر أن ثوابه يكون أكثر ، وهذا مما لا ننكره ؛ لكن نعلم أنه قد يلزم المكلف فعل الواجب ولا تكون حاله هذه ، بل يكون عالما بما يلزمه أن يفعل ، ويكون العلم ثابتا على وجه لا يجب فيه تفكر ولا نظر . فلو أنه تعالى اضطرهم الى المعارف ، لكانت الواجبات انما تجب على هـذه الطريقة . ألا ترى أن المكلف قبل أن يعرف الله ، تعالى ، يلزمه القيام بالواجبات فلا يؤديها الا على هذا الحد ؟ وفى ذلك ابطال ما سألت عنه .

فان قال : أليس الواجبات الشرعيات لا يصح أن يؤديها الا على هذا الحد ؛ فهلا جوزتم ذلك فى كل واجب ؟

قيل له : قد بينا من قبل الفصل بين الواجبين ومفارقة أحدهما للآخر فى هذا الباب ، وبينا أن الشرعيات وجه وجوبها أن يؤديها على طريق الخضوع والتذلل للمعبود ، وليس كذلك حال العقليات ؛ وفى ذلك سقوط ما سأل عنه . وبعد ، فان الشرعيات انما يجب أن يؤديها على وجه العبادة

والطاعة ، فأما أن يجب فيها / ما ذكرته من استحضار العلم أو التفكر والتذكر ، فبعيد . لأن العلم قد يكون ثابتا له على الطريقة التى يستغنى معها عن هذه الأمور ، خاصة على مذهب من يقول بأنه يبقى .

فان قال : فأنتم تذهبون الى أنه لا يبقى ، فيجب أن يتجه هذا السؤال عليكم .

قيل له : انا وان قلنا بذلك ، فانا نوجب على المكلف أن يفعل المعرفة حالا بعد حال لأمر يرجع الى وجوبها ، لا لأن ما ذكرته شرط فى أداء سائر الواجبات العقلية . فلو صارت ضرورية ، لسقط وجوبها وخلص وجوب العقليات ، وتمكن من أن يؤديها على الوجه الذى يلزمه ، وفى ذلك ابطال ما سألت عنه على المذهبين جميعا . على أنه يبعد التعلق بهذا الدليل على قول من يقول ان العلم يبقى ، لأنه يجب اذا فعل المعرفة الواجبة ثم أقدم من بعد على كبيرة أن لا يحسن أن يبقى التكليف عليه ، اذا كان المعلوم أنه يخترم قبل أن تلزمه المعرفة لأمر حادث ، لأن على هذا القول لا يستحق الثواب الا على ما سوى النظر والمعرفة من حيث أحبط ما تقدم من ذلك . فاذا لم يصح عندهم هذا القول ، فيجب أن يدل على ذلك (×)[1] الدليل الثانى ، فعلى قوله رحمه الله : لا يصح ، لأن من أصله أنه يحسن منه تعالى أن يقتصر بالمكلف على (×) كان لو كلفه الأمرين لزاد ثوابه .

فلقائل أن يقول : جوّز منه / تعالى أن يكلفه سائر العقليات ويضطره (×) ذلك القدر الذى يستحقه من الثواب . فما الذى يمنع من ذلك ؟ وانما تستقيم هذه الدلالة على قول من

(١) علامة × تدل على نقص ترك مكانه خاليا فى النص .

(×   ) فقد أراد أن يعرضه للمنازل العالية . فما اقتضى أن يكلفه بعض الأفعال الذى يستحق به الثواب يقتضى (×
) يصح أن يستحق ذلك . فاذا كان النظر والمعرفة من هذا الباب ، فلابد من أن يكلفه تعالى كل واحد (×   ) بأن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ما يصح فى هذه المسألة وما لا يصح ، فلا وجه لاعادته ، لكن ذلك لهما (×   ) أيضا اذا ثبت أنه يكون لطفا من فعل العبد كهو من فعله تعالى . فمتى استوى الحال فيه ، صح أن ينبى على هذا (×   ) مزية من فعله تعالى لا تحصل بفعل العبد فى كل المكلفين أو فى بعضهم .

فلقائل أن يقول : انه تعالى يضطر الى المعرفة (×   ) فعلها ، لأنه لا وجه لها يحسن لأجله تكليفها ، فلابد عند ذلك من أن يبين ثبوت وجه يحسن لأجله تكليفها (×   ) ذلك من أن يبين ثبوت وجه يحسن لأجله التكليف سوى الثواب وزيادة ، ثم يستقيم أن نبنى على هذا القول الا (×   ) الدلالة الثالثة ، فهى أبعد . وذلك أنه تعالى لو اضطر الى المعارف ، لكان لا يبغ الحد بالانسان الى (أن)[1] يكون ملجأ فيزول (×   ) بل كان لا يمتنع أن يكون مضطرا / الى ذلك ، ويكون فى سائر الأفعال متردد الدواعى مخلا بينه وبين الواجبات (×   ) عليه يستحق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية . ويكون سبيله فى سائر ما يعرفه سبيل العاقل اذا عرف وجوب رد الوديعة على المودع باضطرار

---

(١) أن : زيدت كى يستقيم النص .

فى أنه لا يصير ملجأ الى ردها ، ولا يخرج من أن يكون مكلفا لذلك ؛ وكذلك القول فى سائر العبادات .

فان قال : فأنتم تقولون فى أهل الجنة اذا اضطرهم تعالى الى المعرفة أنه لا يصح [1] أن يكلفهم ولا يصح مجامعة التكليف لهذا الاضطرار ؛ فهلا وجب مثله فيما ذكرناه ؟

قيل له : انا نقول فى أهل الجنة أنه لا يجوز أن يكلفهم تعالى ، لا لأنه اضطرهم الى المعرفة ، لكن لثبوت الالجاء من وجه آخر . وهو أنه تعالى يعرفهم أنهم لو حاولوا فعل القبيح لمنعوا منه ولحيل بينهم وبينه ، فيصيرون عند ذلك ملجئين الى أن لا يفعلوا القبائح ، ويزول التكليف عنهم . وهذا الوجه لا يوجب حصوله لو اضطرهم تعالى فى دار الدنيا الى المعرفة ، واذا لم يحصل ثبت الاضطرار وزال الالجاء وصح التكليف ، وسقط بذلك ما سألت عنه .

فان قال : ألستم تقولون انه تعالى لو جعل المكلف بحيث يعاين الجنة والنار اذا حضره ما يستحقه من العقوبة وفعله به ، لزال التكليف وحصل ملجأ ؟ وهلا كان العلم الضرورى من حيث تمتنع الشبهة فيه من / كل وجه ، بمنزلة مشاهدة ذلك فى هذا الوجه ؟

قيل له : ان حصول الشيء وحضوره يؤثر ما لا يؤثر العلم به اذا تأخر . ألا ترى أن المعاين للمنافع والمضار يحصل ملجأ الى تناول المنفعة ودفع المضرة ، على بعض الوجوه ، ولو علم ذلك لم يحصل الالجاء ؟ فلهذا فرقنا بين الأمرين ، والعلة فى ذلك ظاهرة . لأن حضور العقاب والثواب

(١) لايضح : بعد هذه الكلمة توجد عبارة زائدة هى (ان لايصح) .

يقتضى أن يدخل المطيع الطاعة لأجل ذلك الحاضر ، فيحصل فى حكم الملجأ . فأما اذا كان غائبا معلوما وجوّز فى الواجب (×) فلا يستحق به الثواب ؛ وفى القبائح أن يندم عليه ، فلا يستحق به العقاب ، تغيرت أحواله اذا كان ذلك صفته عن حاله اذا كانت هذه الأمر خاصة (×) توجب مفارقة أحد الأمرين للآخر . فأما ما حكيناه عن الشيخ أبى عبد الله ، رحمه الله (×) أن يعتمد فى هذا الباب أن هذه المعارف قد ثبت أنه تعالى لم يضطرنا اليها ، وأنه ألزمنا (×) أنفسنا . وانما تقع الشبهة فى أن هذا الذى ذكرناه واجب فى كل مكلف أو يختلف (×) من الباب الذى يكون لطفا لشىء يرجع الى كيفية الأداء ، كما نقوله فى الصلاة (×) يكلفه ويضطره الى المعرفة ، لكان الوجه فى ذلك هو لأنها اذا كانت ضرورية كانت أقوى وأبلغ / (×) هو حصول العلم فقط ، فلا معنى لأن يكلفه اياها . وقد علمنا أن كلا الأمرين مما يوجب أن يتساوى (×) فاذا ثبت فينا أنا لم نضطر اليها ، فالواجب بطلان هذا القول فى كل أحد من المكلفين . وليس له أن يقول : انه (×) حصول هذا العلم فقط ، فله أن يكلف وله أن يضطر ، ويكون ذلك من الباب المخير فيه . وذلك لأنه كان (×) فان كان من فعله حصل تكليفه عبثا ، لأنه يؤدى الى أنه انما كلفه لكى يستحق به الثواب . وقد بينا أن ذلك (×) التكليف وأن الثواب انما يستحق عليه اذا ثبت له وجه وجوب . فكذلك لابد من ثبوت وجه

(×   ) منه تعالى أن يوجبه ويعدل عن الاضطرار اليه .

فان قال : أليس فى جملة اللطف ما تقولون انه (×   ) مخير فيه بين أمرين ؟ فهلا كان هذا بمنزلته ؟

قيل له : انا لا نجوّز ذلك اذا كان أحدهما من فعل المكلف ، والآخر من فعله تعالى فيه ؛ بل نقول : متى كان الحال هذه فالواجب أن يفعل تعالى ذلك اللطف الذى هو من قبله ، بمثل ما بيناه من العلة .

فان قيل : أفلستم تقولون فى الأمراض والأسقام ان غيرها قد يجوز أن يقوم مقامها فى كونه لطفا واعتبارا ؟

قيل له : يجوز ذلك بأن يكون القائم مقامه من فعله تعالى ، على ما بيناه .

فان قيل : ألستم تقولون : ان من الواجبات على العبد ما يكون مخيرا فيه ، فيكون أحد الأمرين يقوم مقام / الآخر فى المصلحة ؟ فهلا جوزتم مثله فى فعل العبد وفعله تعالى ؟

قيل له : انما قلنا ذلك فى فعل العبد ، لأنه لا يؤدى الى فساد فى التكليف . لأنه تعالى اذا بين له فى كل واحدة من الكفارات تقوم مقام الآخر ، صح أن يخيّر فيها ولا يوجب الواحد منها ، بل لو أوجب الواحد منها يفسد ذلك فى التكليف . وليس هذا حاله لو كان فعله تعالى يقوم مقام فعل العبد ، لأنه كان يؤدى الى الوجه الذى بيناه .

فان قيل : فيجب أن لا تجوّزوا أن تقوم مقام الواجبات عليكم سواها من ألطاف الله ، تعالى ، أو من الأفعال التى يصح أن تقع منكم .

قيل له : كذلك نقول ، وقد بينا من قبل أن النوافل لا يجوز عندنا

أن يقوم مقامها غيرها فى وجه التسهيل فضلا عن الفرائض .

فان قيل : أليس من قولكم : ان الصلوات وما شاكلها انما تكون لطفا من فعلكم ؟ فهلا جوزتم مثل ذلك فى المعرفة فى بعض المكلفين ؟

قيل له : ان ذلك لا يلزمنا ؛ لأنها لما كانت من بعضهم لطفا اذا كانت من فعله ، وكذلك من جميعهم ؛ وانما وجب ذلك ، لأنها انما تكون لطفا لوقوعها على وجه لا يصح الا أن يكون من فعل العبد ، وهو يقع على وجه الخضوع والتذلل للمعبود ، وذلك لا يصح فيها لو كانت ضرورية . وليس كذلك حال المعرفة ، لأن أحدنا لا (×) على هذا الوجه وانما يلزمه أن يفعلها على الوجه الذى يمكن ايجادها عليه من غير قصد وكيفية فى الأداء (×) يجرى مجرى / الصلوات . فلو كانت فى بعض المكلفين يصح أن تكون ضرورية ولوجب ذلك فى سائرهم ، لأنها كانت (×) تعم الكل ، وهى ما بيناه من الوجهين .

فان قال : بيّنوا لوجوبها على المكلف وجها يقتضى أن الضرورى منها لا يقوم مقام المكتسب .

قيل له : ان ذلك لا يلزم ، لأنا اذا بينا بما قدمناه أنه لا يحسن منه تعالى أن يضطر اليها ، لأنه لو اضطر اليها لوجب ذلك من وجه يعم ولا يخص ، وقد عرفنا التخصيص ؛ فقد صح بذلك أن الاضطرار اليها لا يحسن ، فلم يبق بعد ذلك الا الاكتساب . لأنا قد بينا فيما تقدم أنه لابد منها فى التكليف من حيث كانت لطفا ، فاذا لم يقع الا من هذين الوجهين وبطل أحدهما ثبت الآخر . ويجب أن يعلم فى الجملة أن هناك وجها

يكون لطفا ولأجله اذا كانت من فعلنا ، وان لم نعرف ذلك الوجه ، كما نقوله فى كثير من العبادات اذا سئلنا عن وجه المصلحة فيها . لأنا لا نقطع على ذلك تفصيلا وان عرفناه جملة ؛ وانما نذكر الوجه الذى يجوز أن يكون صلاحا لأجله على جهة التقريب ، كما نقوله فى المتشابه وغير ذلك ، وان كنا قد نقول فى بعضه على جهة التحقيق .

فان قال : بيّنوا لوجوبها مزيّة بما يحصل للضرورى على أى وجه سيتم .

قيل له : قد يجوز أن يكون الوجه فى ذلك ما حكيناه عن الشيخ أبى عبد الله ، وقد يجوز أن يكون الوجه فى ذلك أن فعل الطاعات يكون على هذا الوجه أنفع وأشق الى غير ذلك . وقد يجوز أن / تكون المزية فى ذلك أن نعرف الأدلة وسائر ما ينظر فيه وتعلقها بالمدلول ، لأنه لو كان مضطرا لكان انما يجب أن يضطر الى قدر ما يجب أن يعلم دون طريقه والأدلة فيه . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى القول فيه .

فصــــل

فى أنه لا يجوز أن يكلف أحداً بدلا من هذه المعارف الاعتقاد أو الظن أو ما يجرى مجراهما .

ان سأل سائل فقال : هلا جوزتم أن يكون المكلف انما يكلف أن يعتقد ما عليه القديم ، تعالى ، من الأوصاف سواء كان اعتقاده علما أو ليس بعلم . لأن الجميع متفق فى أنه اعتقاد له ، على ما هو به ، وفى أنه يدعوه الى فعل طاعاته ومجانبة معاصيه . لأنه اذا اعتقد أن هناك ثوابا يستحقه على الطاعة وعذابا يستحقه على المعصية ، دعاه ذلك الى ما ذكرنا ، كما يدعوه الى ذلك اذا كان عارفا متيقنا . فما أنكرتم أن أحد الأمرين يقوم مقام الآخر فى كونه لطفا ، وقد قلتم : ان المعرفة انما تجب من هذا الوجه ؛ أو لستم تقولون : انه تعالى لو اضطر ، لكان الاكتساب يقوم مقامه فى كونه لطفا ؟ فهلاّ قام الاعتقاد له على ما هو به مقام العلم فى ذلك ؟ وهلاّ قيل : ان هذا الوجه هو الصحيح لأنه يؤدى فى جُملة العامة الى أن تسلموا أو تنجوا من العقاب ، وقولكم بأن الواجب هو المعرفة يؤدى الى خلافه ؟ ومن وجه آخر ، / وهو أن هذا القول يؤدى الى أن مكلّفا كلّف ما فى وسعه وطاقته . لأن المتعالم من حال جُملة العامة نحو الاكراد والأعراب ومَن بين الجبال ومن يختص بالبلادة والبعد ، أنهم لا يجوز أن يستدركوا الأدلة التى توَصَلَ بالنظر فيها الى العلم . وذلك يوجب كونهم مكلفين لما لا يطيقون ، واثباتهم كفارا مع بذل الجهد ، وذلك

لا يصح . وما أنكرتم من قول يقول بذلك من وجه آخر ، وذلك أن أحدنا اذا لقن الصبي التوحيد والعدل فاعتقدهما وهو ممن لم يبلغ كالذى يفعله المراهق من الاعتقاد ، والخبر يحسن . واذا حسن ذلك ، فهلا جاز أن يحسن مثله من المكلف اذا كان صفته ما ذكرنا لأنه فى حكم المراهق من حيث لا يتمكن من استدراك لطيف الأدلة ؟ واذا جاز أن يعول من ذكرناه من العامة فى الشرعيات على القبول من العلماء ، فهلا جاز مثل ذلك فى أصول الدين ؟ وما أنكرتم من أن الظن فى ذلك يقوم مقام العلم ، كما قلتم بمثله فى أمور الدنيا من التجارات والعلاجات ، لأن كل ذلك يدخل فى التكليف من بعض الوجوه . فاذا جاز فيها غالب الظن مقام العلم ، فكذلك فى أصول الدين . بل أنكرتم من أن كل أحد من المكلفين انما كلف ما فى وسعه من الاعتقاد ويكون معذورا متى فعل ذلك وان وقع الاختلاف بينهم فيه ، كما يقولون بمثله فى / فروع الشرعيات التى كل مجتهد فيها مصيب . وقد ذهب الى ذلك جماعة من علماء أهل البصرة حتى قالوا : ان المشبه متى تأول القرآن فهو كالموحد فى أنه قد أدى ما كلف ، وكذلك القول فى سائر المذاهب .

قيل له : ان من حق الاعتقاد أن لا يحسن من المكلف أن يقدم عليه الا تابعا لغيره مما يخرج به من أن يكون فى حكم البخت الجاهل . ومتى أقدم عليه ، لا على هذا الوجه كان مقدما على قبيح . كما أن الخبر لا يحسن منه الاقدام عليه ، الا مع العلم بحال المخبر ، والا كان فى حكم الكاذب . وانما يخرج الاعتقاد من أن يكون كذلك ، بأن يقع عن النظر فى الأدلة ، او بأن يفعله مع تذكر الأدلة . لأنه متى كان كذلك أمن فيه أن يكون

جهلا ، ومتى أقدم عليه لا على هذا الوجه لم يأمن كونه جهلا . وقد علمنا أنه كما يقبح الجهل ، فكذلك يقبح الاقدام على ما لا يأمنه جهلا ؛ بل لو لم يقبح ذلك ، لم يقبح الجهل . وذلك لأن المكلف قبل اقدامه على الاعتقادات لا يعرف أنه جهل ، وانما يعرف ذلك من بعد . فلو لم يقبح الاقدام على ما لا يأمن فيه ذلك ، لم يقبح الجهل أيضا . فاذا صح ذلك بما ذكرناه وبما قدمناه من قبل فى هذا الكتاب ، فيجب أن لا يحسن من المكلف أن يعتقد فى الله ، تعالى ، وفى سائر ما يلزم من التوحيد والعدل ما هو عليه أو خلافه ، الا بأن ينظر فى الأدلة ، على ما قدمناه ، والا لم يأمن كونه / جهلا . وهذا قبيح لا يجوز من الحكيم أن يكلفه العبد ، كما لا يحسن أن يكلفه الخبر الذى لا يأمن كونه كذبا .

فان قال : أليس الاعتقاد والخبر يحسنان من المراهق عند التلقين ، وان كان حالهما ما وصفتم ؟

قيل له : لأهل العدل فى ذلك جوابان : أحدهما أنا لا نأخذ من ليس بمكلف بأن يعتقد ولا بأن يردد الشهادة على جهة الخبر لكن على جهة التعليم ، لكى اذا بلغ يكون قد تعلم أمارات الاسلام وما به يتميز من غيره ، كما نعلمه الصلاة قبل البلوغ لكى يمرن عليه ويعرفه وان لم يكن مؤديا له على الوجه الذى يلزم المكلف ؛ فعلى هذا الجواب يسقط السؤال . والثانى ، اذا لقناه حسن منه أن يعتقد ، ولولا ذلك لما حسن التلقين ، وانما يحسن منه ذلك لأنه كالبالغ فى اعتقاد ذلك . ولا يمتنع أن نخبر عند التلقين عما نعتقده ، ويحسن ذلك لأنه فى حكم المفعول فيه لأنه لا اختيار له فى هذه الأمور التى لا يعرفها ولا يصح أن يعرفها وانما يتبع الملقن ،

فاذا كان الملقن عالما بما يلقنه حسن منه التلقين وحسن ذلك من المتلقن ، واذا كان مخطئا لم يحسن ذلك واذا كان معذورا من حيث زال التكليف عنه . ولا يمكن أن يقال فيه : ان ما فعله قبيح ، لأن الاعتقاد انما يقبح متى فعله من لا يأمن كونه جهلا . وهذا انما يصح فيمن تعرّف / حقيقة الجهل وميّزه من العلم ، فلا يأمن ذلك فيما يتدئه ؛ ولا يصح ذلك فى الصبى . وكذلك الخبر انما يقبح ممن لا يأمن كونه كذبا ، وذلك لا يصح ممن لا يعرف حقيقة الكذب والصدق وكيفية تناولهما للمخبر عنهما ، فلا يلزم ذلك على ما قدمناه ، وسلم هذا القول . وهذا الوجه كأنه أقوى فيما يقتضيه ورود الشرع به ، لأنه قد ورد بأن الواجب أن نلقن الصبيان هذا الباب ، كما ورد الشرع بأن الواجب أن نأخذهم بفعل الصلاة وما شاكلها ، وكلا الوجهين يسقط السؤال .

فان قيل : أليس يحسن من العاقل أن يظن الأمور ويعتقدها عند الأمارات ، وان كان لا يأمن أن يكون اعتقاده جهلا ؛ فكيف يصح مع ذلك ما قدمتم ؟

قيل له : ان الظن له حكم يختص به فى الوجه الذى يحسن عليه ويقبح ، مخالف للوجه الذى له تحسن وتقبح الاعتقادات . ولذلك قد يحسن الظن عند الأمارة وان كان مظنونه لا على ما ظنه ، كما قد يحسن اذا كان على ما ظنه ؛ وليس كذلك الاعتقاد ، لأن معتقده اذا لم يكن على ما اعتقده فهو جهل قبيح لا محالة ؛ فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولذلك قد يقبح فى الشاهد من أحدنا أن يعتقد فى التجارات والعلاجات الشىء لا على طريق الظن ، وان حسن منه أن يظن على ما تقتضيه الأمارات .

فان قال : أو ليس من قول أبى هاشم ، رحمه الله ، أن الظن هو الاعتقاد ؟ فكيف يصح ما أوردتموه / من الفرق ؟

قيل له : قد بينا أن الصحيح غير ما قاله ، وانه جنس سوى الاعتقاد . ومن أقوى ما يوجب ذلك فيه أن كون الاعتقاد متعلقا بالشيء على ما ليس به يوجب ، وليس كذلك الظن .

فان قال : فجوزوا أن يكون اللازم للمكلف أن يعلم من حال القديم ما ذكرتموه ان سلك طريق الأدلة ، أو يجب عليه الظن ان لم يسلك هذه الطريقة وسلك طريقة الأمارات ، كما يجب مثله فى أمور الدنيا .

قيل له : لا يصح ما ذكرته من وجهين : أحدهما أن الظن انما يقوم مقام العلم فيما لا طريق الى العلم به ؛ فأما اذا كان يصح طريق العلم ، وكان للمكلف الى الوصول اليه سبيل ، فيجب أن لا يحسن الظن بدلا منه ، وانما يحسن الظن فيما يتصل بالتجارات وغيرها لأنها ليست من باب العلم ؛ وكذلك القول فى الاجتهاديات من المسائل . وقد بينا أن لمعرفة الله ، تعالى ، طريقا تتميز من غيرها ، وأن النظر فيها يوجب المعرفة ؛ فكيف يقال : ان الظن يقوم مقامه ؟ على أن من حق الظن اذا قام مقام العلم أن لا تنفصل الحال من أن تكون مظنونة على ما ظنه ، أو ليس كذلك فى أنه يحسن فى الحالين . أما ترى أن التاجر اذا ظن أنه يربح فى بعض التجارات بأمارة فله أن يقدم عليها عند الظن ، سواء كان مظنونه على ما ظنه أو على خلافه ؟ فكان يجب على هذا الموضوع أن يحسن ممن يدين فى الله ، تعالى ، بخلاف ما يذهب اليه من التوحيد والعدل اذا سلك فيه طريقة الأمارات ؛ كما / يحسن ذلك ممن يوافق فى هذه المذاهب . وهذا يوجب أن الحق فى المذاهب على اختلافها ، وأن كلهم محقون .

فان قيل : من يظن خلاف الحق لا تسلم له الأمارات ، وليس كذلك من يظن فيه تعالى الحق ويعتقده .

قيل له : ان الأمارات فيمن لا ينظر ولا يسلك طريقة الأدلة انما يكون بالتقليد وما يجرى مجراها ، وقد علمنا أنه لا يتميزها أحدها من الآخر . وهذه الجملة تبين فساد ما يقوله كثير من العلماء من أن كل من اعتقد ، فى التوحيد والعدل ، ما عليه القديم ، تعالى ، فقد أدى ما كلف .

فان قال : ان كان الأمر كما قلتم ، فكيف تسلم العامة ومن يَدِق فهمه عن استدراك المعارف ؟

قيل له : انه [1] الذى يقوله مشايخنا فى هذا الباب من قبل ، وذكرنا أن جمل الأدلة واضحة يستدرك بها البعيد من المكلفين والقريب والذكى منهم والبليد ، وانما يتفاوتون فى اللطيف من المسائل دون ما لا يسع أحدا منهم جهله . فمن هو مكلف من العوام لابد أن يلزمه النظر فى هذه الجمل والا كان مخطئا ، كما أن العالم يكون مخطئا متى ذهب عن تفصيل الأدلة ، ومن لا يستدرك ما ذكرناه فليس بمكلف أصلا ، والمعرفة بأعيانهم فيمن يدخل فى القبيل الأول أو الثانى لا سبيل لنا اليه علما ، وان كنا قد نظنه لبعض الأمارات اذا ظهرت فيهم عند المفاوضة والتلقين . فأما اعتقادهم لا من حيث النظر فى جمل الأدلة فقبيح لا يجوز من الحكيم أن يكلفهم فعله ، لما قدمناه .

فان قال : أليس الواحد منهم قد لا / يستدرك الأدلة ؟ فكيف يكلفه ؟

قيل له : ان كان هذا صفته ، فهو غير مكلف . لكن عندنا أنه يستدرك

---

(١) انه : فى الأصل « ان » .

الواضح من الأدلة ، فأنت تتبين هذا من حالهم اذا جاز يتهم للأمــور المتعلقة بالدنيا . فان أحدهم يدقق النظر فيه ويتغلغل الى ما لا يصح أن يقف عليه الذكى من أهل العلم المبرز منهم . وذلك يدل على أن الأدلة (١) حاصلة ، وانما ذهبوا عن الطريقة فى هذا الباب استرواحا الى طلب الراحة ، والكف عن النظر المتعب ، الى ما شاكل ذلك من الوجوه التى تصرف عن النظر فى الأدلة من تقليد وغيره ، على ما قدمنا القول فيه .

فان قيل : أليس يَسوّغ للعامة فى الشرعيات التقليد ؟ فهلا جوزتم مثل ذلك فى أصول الدين ؟

قيل له : لأن المقلد فى الشرعيات لا يلزمه أن يعتقد أن ما قلد فيه هو الدين والحق ، وأن المقلد مصيب عالم وانما يلزمه أن يعمل بذلك ويتوقف فيما ذكرناه ، كما يلزم الحاكم أن يحكم بشهادة الشهود ويتوقف عن صدقهم أو كذبهم . وليس كذلك التقليد فى أصول الدين ، لأنه لا يمكن فيه الا الاعتقاد لمثل ما يعتقده المقلد واظهار مثل مذهبه ، وهــذا قبيح على ما بيناه .

فان قال : / جوّزوا أن يكون وقوعه على جهــة التقلد يوجب من حسنه ، مثل ما يوجبه اذا وقع عن النظر .

قيل له : ان ذلك لا يصح ، لأن بالتقليد لا يخرج من أن يكون غير آمن من كون الاعتقاد جهلا . ولأن التقليد ، على ما بيناه من قبل ، هو أن يحتذى على المقلد فيساويه فى الاعتقاد الذى هو جهل بأمر يخرجه من أن يكون آمنا من كون اعتقاده جهلا . وليس كذلك ما يقع عن النظر ،

---

(١) الأدلة : فى الأصل « الاله » .

لأنه يعلم من نفسه أنه ساكن النفس الى ما اعتقده فقد تميز عنده العلم من هذا الاعتقاد الذى لا يأمر كونه جهلا ؛ وذلك ما يسقط ما سأل عنه . وما قدمناه من قبل فى باب صحة النظر والمعرفة وفساد التقليد ، يبين فساد هذا السؤال . وهذه الطريقة هى التى يسلكها شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، وقد كشفناها بما أوردناه من زيادة وجواب . فأما الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، فانه اعتمد فى ذلك على أن المعرفة انما تجب من حيث كانت لطفا ؛ ومتى كانت معرفة كان لها من الحكم والحظ فى كونها كذلك ما لا يحصل للاعتقاد . ومن حق اللطف أن يحصل على أولى الوجوه فى الدعاء الى الطاعة ومجانبة المعصية ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يكلف / أحدا الا المعرفة ، لما لها من المزية فى هذا الباب .

وقد بينا ، من قبل ، أن الواجب فى اللطف ما ذكرناه ، وسنبينه من بعد فى أبوابه . فلذلك لا يحسن منه تعالى أن يكلف أحدا فى التوحيد والعدل الاعتقاد والظن ، وانما يحسن منه أن يكلف المعرفة . فعلى هذا الطريق ، يجب أن يجرى هذا الباب .

فاذا بطل أن يكلفه تعالى سوى المعارف ، فقد دخل فى ذلك بطلان كل قول جانب (ذلك)[1] يذهب اليه . ولا يحسن من أحد أن يقول فى الله سبحانه أو يعتقد فيما يتصل بالعدل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تبخيت و لاتقليد ولا توهم ولا تصور وان كنا قد بينا فى نفى التشبيه أن التصور فيه تعالى يستحيل لفقد الشرائط التى لها يصح التصور . (ويؤيد)[1]

---

(١) ذلك : غير ظاهرة فى النص ، ولو تصورناهاهكذا .

(٢) ويؤيد غير ظاهرة فى النص ، ولقد تصورناهاهكذا .

ذلك صحة ما نذهب اليه من أن الواجب فى كل الديانات على المكلف أن يعرفه بأدلته ، فان كان من أهل الحمل نظر فى حمل الأدلة ، وان كان من العلماء نظر فيها وفى تفصيلها ؛ ثم ينظر فيما يرد من الشبه ، فان كانت لا تقدح فى الأصول وجب على أصحاب الحمل التوقف فيها اذا لم ينتهوا لوجه حدها ، وأن يثبتوا على الأصول (فيها) [١] ، ويجب على العلماء أن يتشاغلوا بحلها . فان كانت قادحة فى الدلالة ، يلزم الجميع أن يستأنفوا النظر والاستدلال . فعلى هذه الطريقة .

---

(١) ويزيد غير ظاهرة فى النص ، ولقد تصورناها هكذا .

فهرس المؤلف

رب وفق وأعن

ذكر فصول الجزء الثانى عشر من كتاب المغنى

كتاب النظر والمعارف وفصولها